韩国哲学史

（上）

韩国哲学会 编

社会科学文献出版社

北京大学韩国学研究中心韩国学丛书

韩 国 哲 学 史

（上 卷）

韩国哲学会编

白 锐 译

社会科学文献出版社

大宇学术财团支援刊行

历任编辑委员

（按韩国语字母顺序）

第13任　金泰吉会长任期（1974年5月—1977年6月）

发起委员：金泰吉，李奎浩，李乙浩，千玉焕，李楠永

评 议 员：金泰吉，金忠烈，金炯孝，朴钟鸿，苏光熙，李楠永，李相殷

实务委员：金忠烈，金炯孝，苏光熙，李楠永

编辑委员：高亨坤，金忠烈，金泰吉，朴钟鸿，柳承国，李奎浩，李楠永，李相殷，李乙浩

第14任　李奎浩会长任期（1977年6月—1979年6月）

编辑委员长：李奎浩

常任编辑委员：李楠永，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，裴宗镐，苏光熙，申一澈，刘明鍾，柳承国，尹丝淳，李乙浩

责 任 编 委：金淙镐，金忠烈，韩端锡，姜声渭，金丽寿，金炯孝，孙凤镐，李英浩

第15任　李钟厚会长任期（1979年6月—1981年6月）

常任编委：琴章泰，徐用和，李楠永

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责任编委：李钟厚，姜声渭，金三龙，车仁锡，朴东焕，苏兴烈，李明贤，李英浩，秦教勋

第16任　尹明老会长任期（1981年6月—1983年6月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩。

责 任 编 委：尹明老，姜声渭，金炳宇，朴东焕，朴琮炫，苏兴烈，孙凤镐，李明贤

第17任　申一澈会长任期（1983年6月—1985年6月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，刘明钟，李乙浩

责 任 编 委：申一澈，苏兴烈，柳俊秀，赵熙荣，朴焕植，尹丝淳，李初植，崔道熙

第18任　韩荃淑会长任期（1985年6月—1987年6月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责 任 编 委：韩荃淑，金熔贞，柳炳德，河永晰，金荣振，李三悦，李汉龟，秦教勋

执　笔　者

第一篇	古代神话表现的韩国人的哲学思维	金炯孝
第二篇	三国时代的哲学思想	李乙浩
第三篇	统一新罗时代的风流思想	柳炳德
第四篇	统一新罗时代的佛教思想	李其永
第五篇	统一新罗时代的道家思想	车柱环
第六篇	统一新罗时代的儒教思想	李楠永
第七篇	高丽时代的佛教思想	蔡洙翰
第八篇	高丽的风水图谶思想	裴宗镐
第九篇	高丽前期的儒学思想	裴宗镐
第十篇	高丽后期性理学的引进和吸收	尹丝淳
第十一篇	朝鲜初期性理学的开展	尹丝淳
第十二篇	朝鲜中期的性理学说（1）	
第一章	徐敬德的哲学思想	李楠永
第二章	李彦迪的哲学思想	柳正东
第三章	李滉的哲学思想	柳正东
第四章	李珥的哲学思想	裴宗镐
第十三篇	朝鲜中期的性理学说（2）	金吉焕
第十四篇	朝鲜前期的佛教哲学思想	徐景洙
第十五篇	朝鲜朝道家哲学思想	宋恒龙
第十六篇	朝鲜朝的阳明学及其发展	刘明钟
第十七篇	朝鲜朝后期的实学思想（第一——五章）	琴章泰

前　言

本学会将《韩国哲学史》的刊行作为学会的工作计划，是始自第13届金泰吉会长时，即1974年的夏季。在该年7月5日，为此工作而特别成立了评议员会（7人），会上正式将这一刊行工作确定为学会的工作。为此，会长们出面广泛谋求财政上的资助。另一方面，由4人组成的实务委员着手制订编写《韩国哲学史》的具体计划。1975年5月，文教部和韩国文化艺术振兴院决定提供预先申请的研究补助费和出版补助费，于是，使得这一工作步入正轨。该年5月15日，正式召开了为期9天的韩国哲学史编辑委员会会议。

经过反复讨论的结果，大家认为，为了更加完善地著述《韩国哲学史》，尽管在此期间尚有许多其它研究工作要做，但仍应投入力量研究其中的薄弱环节，先行做好基础的研究工作，并决定先刊行《韩国哲学研究》上、下卷，而后再刊行《韩国哲学史》上、下卷共四卷。

这一刊行工作得到六堂崔南善先生创立的历史悠久的东明社当时社长崔汉雄先生的深刻理解，于是，在1975年12月正式签约；本来计划在东明社创立70周年的1977年，以一帙四卷同时出版，但是，后于该年4月首先刊行了《韩国哲学研究》上卷，下卷由于分量过重，分为中、下两卷，于1978年9月刊行。

此书的上卷出版后，即以此为基础，在下一届李奎浩会长主持下，于1977年6月20日，为刊行《韩国哲学史》上卷，编辑委员会完成了目录选定和执笔者的选入工作，并于1977年7月30日召集了执笔者会议，从此正式进入哲学史的编写阶段。大约

一年后，又先后出刊了《韩国哲学研究》中、下卷，1978年7月15日，编辑委员会对《韩国哲学史》中、下卷作了目录选定、执笔者选入的工作，并于8月11日召开了执笔者、编辑委员联合会议，又正式进入了编写中、下卷的阶段。

但是，《韩国哲学史》的编写工作与原来编写《韩国哲学研究》时相比，确实感到迟迟难进。从最初计划时算起，经过13年后的今天，才刊出《韩国哲学史》上、中、下卷。这一期间，学会换了6届会长，为了出版《韩国哲学研究》三卷书，整个5年期间先后动员了48位学者参加(各个主题论文按二位学者参加评论计算)，而为编写《韩国哲学史》，就延续了10年时间，动员了19位学者参加，这也是最后计算的，因为这里还有其它各种情况，例如，开始虽接受了任务，尔后并未能参加撰述工作，或是由于种种原因，原来已执笔的原稿未能选用，不得不用其它专家来代替等等。

编写时间漫长，自应结出更加丰硕的果实，但实际仍感到有不少未恰之处。当然，作为学会来说，应该说是最大限度集中了哲学界的代表，请大家尽力编好这部作品。现在，著作既已刊行，敬请各位识者多加指正。而作为学会希望能够寻求在这块土地上第一次编出《韩国哲学史》的意义。它不是为作品的完成而感到自负，而它内含的意义是为今后研究韩国哲学奠定了基础。

所谓韩国哲学史，是指在韩国土地上韩国人昔日开始形成的哲学研究及其产生的历史。该哲学史与其说是由这块土地创造的某种固有思想与各该时期外来思想相接相琢而成的历史，还不如说是汇集东西洋的各种思想，不断使我们的意识形态和思想倾向更为牢固发展的历史。5千年的漫长岁月，出现了儒教、佛教、道教等各种不同的思想，我们为写这一历史，虽委托各该方面的许多专家学者参加执笔工作，但仍难以避免由于共同执笔而必然会带来的一些不足。关于各种土俗思想和宗教思想中，究竟哪些是哲学思想的根本概念问题，我们且置勿论，就是我们执笔者全体

亦难做到以一种统一的方法论去进行共同研究，进而对各种思想和各个时期的历史的联结也几乎难以考虑周到。因此，这一部《韩国哲学史》同为编写作准备的《韩国哲学研究》类似，免不了给人还未脱离一种论文集领域的感觉。尤其是这部《韩国哲学史》，现代部分决定写到太平洋战争结束的1945年8月15日止，因此，从年代上继续补写完毕，是绝对需要的。

原来，历史经常是需要重新写或改写的。尤其是我们，非常希望对近来外来思想不停留在训诂和解释上，而应创出自身的哲学。这就要求我们对自己的传统思想尽快地去整理。这部《韩国哲学史》只不过是为适应这种要求而进行的准备。

我们认为尚有许多不合适的地方，但却是一项很有意义的工作；在这一工作中，如果没有深刻的理解和物质精神两方面的帮助，也是难以完成的。对此，谨向文教部、韩国文化艺术振兴院、产学财团及峨山财团给予财政上的支援，表示深切感谢，同时，对东明社经过漫长的等待终于完刊亦表谢忱。

还要借此机会，谨向金泰吉、李奎浩、李钟厚、尹明老、申一澈历代会长和最初策划时的发起委员、评议员、实务委员以及历任编辑委员表示感谢。只有最初担任评议员或编辑委员并对工作给予积极支持的朴钟鸿、李相殷两位先生和最初担任发起委员并积极活动的千玉焕先生以及负责执笔朝鲜朝性理学部分和佛教哲学思想的柳正东、徐景洙两位先生，没有最后看到这部书的出版而辞世。我们谨将《韩国哲学史》一书敬呈他们的灵前。

最后要特别提出，李楠永先生从开始到结束，对这一耗时长久的工作，均给予热心帮助，为使工作圆满结束而尽心尽力，对此，我们向他表示感谢；同时，亦要向在李先生渡美期间，负责干事工作的徐用和先生表示感谢。

韩国哲学会会长

韩荃淑

1987年3月

目　录

上　卷

第一篇　古代神话表现的韩国人的哲学思维

第二篇　三国时代的哲学思想

第三篇　统一新罗时代的风流思想

第四篇　统一新罗时代的佛教思想

第五篇　统一新罗时代的道家思想

第六篇　统一新罗时代的儒教思想

第七篇　高丽时代的佛教思想

第一篇　古代神话表现的韩国人的哲学思维

第一章　问题的提出

一、哲学思维的起点

正像一切生命自土地上诞生，而后又回到大地一样，使哲学的生命萌发，最终又将它收敛回去的根源地，仿佛存在于哲学世界中。“我是谁”这一提问，从根源上来看，它孕育着哲学的思维，而所有的哲学理论最终又像回到这一提问之中。

今天的现代文明，不论在东西方，好像均由外部形式对“我”作出规定的。我，反而看作受动的、被规定似的。为何这样说呢？因为，我是根据居民登记证上的一系列番号和我的职业、学历及技能有无等，在社会生活中得到评价的。其所有的规定是否就回答了关于我的真正的自我的问题呢？对此，我们难以采取肯定的态度。那么，我，究竟是谁呢？

我们不妨再看一个例子。在那一段时间，假定我对我每天的人生，热心而忠实地用日记逐日记录下来。我的一大捆日记积累颇多，但那捆日记被不识字的家庭妇女当作引火物烧掉，在这一种情况下，我能说我的存在付之一炬吗？当然，我的一捆日记，从根本意义上来看，与过去的居民登记证一连番号相比，算是对“我是谁？”这一问题，从内部可以得到某种相应的回答。然而，不能认为我的存在即已全部还原到这捆日记之中。那么，我的存在，

是否又由我所具有的知识程度来规定的呢？所谓知识，在哲学上又具何种意义？对这一点，法国吉恩·保罗·萨特说得极为清楚。按照萨特的意见，知识，与其说是“我所认为的”，还不如说是“以它作为手段，我所认为的”。所以，尽管知识不是我人生的奢侈品和装饰品，但在我所认为的那些方面，无疑它是占有内部不可缺少的思考阶段和手段。所以知识可以作为提高回答“我是谁？”的手段，然而，知识毕竟还不是回答该提问的。

“我是谁？”面临这一提问，我们似可回答为“我是我的一生”。但对这样的回答，听起来也还不是十分有把握的。为什么呢？因为我为某种价值的宣扬和对其支撑，常常能有连我的一生一并抛弃或献出的情况存在。所以，我，是存在于我的人生以上的。这样，“我是谁？”的疑问，仍不能从迷宫中解开。

如果说，直到现在以任何努力仍找不到关于“我是谁？”的完整的回答，那么，我们即可认为该项提问乃是具有自然产生的一种自然性质，但对这一回答的正确性，还是会持怀疑态度的。例如，“我是谁”这一类提问，是否能将它同“那是什么？”一类的提问形式等同看待呢？对此，我们也是产生怀疑的。如果问“那是什么？”的时候，只要是对“那”具有知识的人，不论是谁，均可说出“那是桌子”，“那是百合花”。但是，“我是谁？”的提问，就不像“那是什么？”的提问形式，可以正确地记录下来。为什么？“那是什么？”的提问形式具有的论理的正确性，在适用于下面情况时，则变为可能。

①主客分离的论理结构，作为先决条件适合于对提问的解答与判断。

②对提问的答案，不论何时何地，必须具有能对别人传达的性质。

③该种提问和对它的解答，不是从内部与我的人生最重要部分相结合，而是作为手段在某种程度上与我的人生重要部分发生联系。

④需要并能够做到，与我同样环境和同样程度无知的人，不论是谁，均可抛出这样的提问，均能回答这一提问。

这样来看，“我是谁?”的提问与“那是什么?”的形式的提问相比，前者的正确性则完全置于另一个地方。正像法国现代哲学家路易·拉韦勒明确指出的一样，这类提问引出来的思维是“未完结的思维”，亦是“自己所处的思维”。假如对“那是什么?”回答说“那是桌子”，“那是百合花”，这样，全部思维即行完结，更多的疑问消失了。但对“我是谁?”的提问，即便作任何客观的回答也不能完结，另外，这一类提问，根据每个人现在所处的状况，亦可提出不同意思的解释，因此，“我是谁?”的提问，只有在适用于下述情况时，它的论理上的正确性方可得到保证。

①抛出提问的主体和成为提问对象的客体，从论理上来看，的确是不可能分离的。

②不能以绝断的语言对别人的回答做出证明，或是传达的，而只能从词汇现象学的意义上，相互主观地引起同感与共鸣的情况。

③这一提问是在我的人生受到最重要考验情况下提出的，对它的回答，也是同我的人生重要选择结成不可分离关系的情况。

④任何人都不能回答该提问，任何人都希望从根源上再回归到自己的情况。

总之，对那一提问，即使我想将它改变，但也总离不开上面所说的情况。当发现内在的必然性处于该种状况时，也只不过是得到临时的、未完结的回答，而后即紧闭了大门。所以，我的这一存在，是建立在某种内在必然性的基础上的。

至少在振兴今天韩国的意识中，每个人均希望能够找到哲学上提出的关于“我是谁?”这一问题的回答，使全部韩国哲学史的灵魂，回归到原始地盘，并大放光芒。

二、神话思维的重要性

我们在前面已经探讨了哲学思维的起点，以及“我是谁?”这一论理上的正确性，在什么条件下方成为可能的问题。现在，我

们让这一形式接近实质性的论理来进行研究。从我们接触后期现象学和解释学的方法论时可看到，用“我是谁?”表示提问的个人意识，从根本上来看，它是受自己生活的“周围世界”和“生活世界”的影响。因此，后期的解释学和现象学不把人间的中核称作“思维的实体”，而是称作状况中的存在。状况的概念，表示不是偶然介入，而是从本质上，我均参与的概念。

如果把对人间的解释称作“状况中的存在”，即从这一哲学概念出发考虑问题的话，那么，各自都有自己生活过的故乡的经验，而人生则是作为故乡意识的时间化表现出来。关于这一点，如果稍作一些理论上的归纳，那就是对自己生活过的故乡世界和体验过的世界解释不同，人间具有的意义亦会不同。

在前一节谈到的“我是谁?”的提问，如果离开对现在我正在存在的生活的、我的体验的基础“这里”，离开如何想的，如何认为的，和如何相信的这种对应的含蓄关系，那么，就不会再找出其它解释的方案。在这一点上，从解释学和现象学的立场来看，在哲学思维中，原始的起点，则对韩国故乡的经验，故乡的体验来说，具有头等重要意义。

在解释学和现象学中，极为宝贵的概念是故乡的经验，它是根源性的假定，探讨韩国哲学必须以此作为出发点。一般来说，哲学被称为无前提的科学。这一论理自柏拉图以来，一直成为西洋哲学史的大宗。但是，希望追求无假定理论的柏拉图本人，在他的哲学中无意识地收集了“神话”的因素，但他最终并未取得成功。西洋近世哲学泰斗笛卡尔希望找出怀疑一切，没有假定的确实性的起点，但神学却残映在他的哲学理论中。在这一点上，亦未能建立起明确的无前提理论。

因此，解释学和现象学认为无前提的理论是不可能的。同时认为关于人间的哲学，不是自然科学的说明，而应建立在对人间理解的基础之上。即，把人生看作从自身开始去理解，这在认识论中具有重要的意义。而对现实的理解，也不是像朴素的实在论，

只知道客观的事物。它是与现实所给予的生活事实直接联系着的。现实给予的生活，仿似非常复杂的历史和社会的关系合叶，相互组合着。所以，生活不像单纯的物品那样，即使说明也说明不了的，亦不可能用单纯的内省方法去瞬间掌握。正像狄尔泰已指出的一样，在生活的体验中，主客的对立变为无意义，从这一点来看，也不是说主客分离就是原初的生活现象，只不过是由于人间的人为的思维，而事后制造罢了。

狄尔泰的解释学中，认为“生活”一般有三种哲学含义。

①“生活”是体验的。体验的，正像是子宫与婴儿用脐带连接的一样。所以，被体验的生活不是由人间的意识能表象出来的。体验不是只停留在人间的感情作用水平上，反而作为人间全部意识作用的统一表现出来。在这种统一的基础上，表现了意图式的思考分化现象。

②“生活”是表现的。为什么这样？人间生活不是无定形的，承认一定的形式作为生活的必然性。我们必须承认制度、习惯等，在它的内部能使生活具体化。正是由于这样，狄尔泰没有简单地说生活就是该种形式。因为任何时候生活都是在习惯、制度等一定形式下具体实现并展开。但当该种形式想把生活圈禁起来时，生活都会对该种形式进行抗拒。生活与生活的形式是置于力动的关系上。在掌握这一前提下再来分析，生活只有通过记录的语言、政治制度、生活风俗习惯等表现，才能被掌握与理解。因此，神话、口碑传承、政治制度、亲族关系等，最终在那里作为故乡，同人们生活的自我表现是一样的。于是，故乡的经验带来神话、制度、语言等表现，该表现又反映了故乡经验的生动内容。因此，可以认为解释学的基础是通过漠然不清、难以掌握的生活表现，而使其复杂多端的内容秩序更为具体化。所以说，生活的理解和表现的理解不是互为区别的。

③“生活”是理解的事情。理解是全面把握生活表现的方式和能力。根据狄尔泰的意见，只有在故乡体验的生活界限里，才

有可能产生真正的理解论理。"同时，在理解的根基中，形成人间生活的接触。体验和理解是相互补充的。人只能是理解他体验过的和将来能体验的。但在另一方面，人也只有根据理解才可能自我认识。当然，那时的认识，像根据某一作品解释的一样，是间接的，而不是通过内省形成的。另外，这种认识，是根据对过去和别人的发现，作为回顾来形成的，而不是根据与生活的一致形成的。为什么呢？因为我们是历史的存在，我们是我们之中掌握着历史的。客观的精神、他人以及共同体是联结个人和整个历史的中介。"①

因此，一切理解的论理，只有在历史前提下，才会具有该认识论的正确性。所以，人间理解，绝不能人为地与故乡经验的历史化、时间化分离。那么，将狄尔泰的解释学和胡塞尔的现象学加以综合的是海德格尔，他把像这样的理解性质称作"生活的先行理解"。

从这一点来看，如果不把生活当作自己家庭的出发点，无视神话、传说的意义，那么，作为韩国式生活表现的韩国哲学，就无从理解了。从解释学和现象学的语言来看，神话和传说以加布里埃尔·马塞的话来说，是"经验的位置"，马塞说的"经验的位置"和狄尔泰说的"体验的世界"，胡塞尔说的"生活的世界"相一致。所以，他所说的"经验的位置"和作为实证科学资料的"经验的所与"有着严格的区别。也正因为如此，"经验的位置"在自己生活的故乡中，最终成为不可能客观化的所有思维意识的、意识活动的最初原型。在这一点上，神话就是一种很好的形式，它在"经验位置"的世界中，具有头等重要意义。作为"经验的位置"的神话，正像法兰西诗人保罗·克雷蒂安杰作出的描写一样，它可以作为世界和我们意识联结的纽带，让我们了解"同世界一起诞生"的真谛。所以，作为"经验的位置"的神话和传说，能

① 雷蒙·阿隆：《历史的批判哲学》，第81页。观点出版社。

够使人间一切合理的、理性的思维成为可能，成为给予根据的思维始源条件。应该承认思维（理性）随着在经验中表现的程度，构成对自己本身的思维。[①]在这一点上，我们在经验的范围内所理解的故乡经验，它并不完全是与我们的存在相联系，反而是培育了我们的存在，并在我们中间继续生存。我们认为这样来认识会是更正确的。[②]

用解释学和现象学有关方法论作为根据来看，无视扎根于故乡经验的纯粹本质思辨是不能存在的，而不考虑已在那里存在的生活形式（神话、传说、文字、习惯、制度等）的普遍学，也是不能成立的。同时，不具备历史前提的哲学认识，亦变为不可能。正是针对这一点，莫里斯·梅洛·庞蒂有力地提出"传说的历史，它可用一篇哲学论文的深度来看世界"。[③]尤其是从后期现象学的语言来看，把神话和传说的领域归结为"一个假定的综合"，其原因在于神话和传说是一切哲学的、理性的认识大前提；又因是原型，因而是"假定的"，同时又因是把一切哲学的分节化，作为根据的、始源的苗圃，因而亦是综合的。从"假定的综合"来看，我们可以认识到，我们的人生与存在，若同合理的悟性的思维世界相比，它同神话结成更深刻、更久远、更宽广的关系。

哲学的认识与思维的论理世界，发生于代表生活原初经验的神话，同时是该经验的扩大，也是它的意义化和理性化。解释学和现象学是用神话和传说作为象征的语言来看问题的，它提出"为了相信而需理解，为了理解而需相信"的循环论法，对此，绝不能看作恶性循环。关于这一点，保罗·利科的解释学的现象学，绝不是脱离了布尔特曼的解释学。解释和理解的问题，最终还要依存于"关于什么"问题的命题设定。在这一点上，如果解释与

---

① 参见 G. 马塞著《形而上学日记》，第 75 页。加利马尔出版社。

② 参照同上书，第 176 页。

③ M. 梅洛·庞蒂：《认识的现象学》，第 16 页。加利马尔出版社。

理解没有前提，则是不能成立的，而这种理解，任何时候又是以对主题的先行理解作为引导的。在这种先行理解中，理解是提问，也是解释。“解释学要求的不是生活与生活的关系，而是生活瞄准的事物和思维的关系，即，作为问题的事实与思维的关系。在这一点上，就是所说的为了理解而必须相信。但是，只用理解，我们是不能相信的。”[①]

① P. 利科：《有限与有罪》第二卷，第327页。

第二章　韩国精神的原型

一、tu rae[①] 和风流道

我们在上面从方法论上进行了探讨，凡是人间的思维，如果不先给予根据或先行去理解，那么，自己不会对自己确定一个什么命题的。所以，人间的思维，是在该思维扎根的具体条件和对话以及接应关系下产生的。从这一意义来说，创造性的哲学思维，就其本质来说，需要同神话的思维联系起来，同时，还要从那里解脱，获得自我解放。但这种解放和自由化的运动，始初又停留在无意识的水平上，对那种需要联系的纹理却视作度外，而不能形成联系性的看法。所以也就无法了解制约韩国人思维的历史性质，同时，我们那种不联系过去也能创造历史的想法，只能相信像神一样可以任意确定思维的形式。

那么，韩国人生活准绳和思维的关系，最初是怎么样表示的呢？这里，我们可以看到《三国史记》中有孤云崔致远证言的简单记录。就是人们经常说的鸾郎碑序文。

> “国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史。实乃包含三教，接化群生。且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫

① 韩国语“turae”词意是指旧时类似农民组织的互助组或团体。它又是韩国古代原始共同体的一种组织形式。在研究韩国精神的原始形态问题上，具有重要意义。——译注。

作，诸善奉行，竺乾太子之化也。”[1]

如果原封不动地分析这一段文字，作为韩国人生活准星和思维的最初关系的风流道，有玄妙之道和接化群生两种固有内容。同时在那里又和儒、佛、道三教相接。

崔致远的记录不够充分，另所说的仙史已经不存，因此，风流道究竟是什么，我们难以作出积极的解释。但是，因为崔致远在谈花郎道的创立目的和教育精神这一重要问题中，谈到风流道(风月道)，我们就可以直观到作为韩国人生活准星和思维原本关系的风流道，最后成为花郎道的中核。同时，我们还可以根据留给我们的生活方式（制度、思想、民俗），间接地去了解这一风流道。

作为韩国精神的风流道，对其解释和理解可以放在后面来谈。不过，为了将常说的韩国人生活准星和思维关系解释得更为具体化，就需要了解他们一定的生活方式。这一点在前面谈解释学的过程中，已经是问题自明。李丙焘的研究，在这一点上起到非常重要的舵手作用。[2]他把和风流道有关系的古代社会生活、居住形式用“徒”的概念来解释。从而认为，新罗的花郎道、高句丽的皂帛徒，亦不过是采取这一生活方式而形成共同意识和精神。以“徒”这一概念集约而成的古代社会共同体，就是由“ma eul”和“tu rae”脱胎而出的。现在，我们将李丙焘的理论作一整理叙述如下。

在我国的语言中，土著老百姓称村落为“ma eul”。“ma eul”这一词，古语中用“mo eul”、“mal”、“mol”、“ma seul”等标记。可是在《梁书》新罗中记录有“根据其风俗把城称作健牟罗”(其俗呼城曰健牟罗)。李丙焘认为“健牟罗”的概念是由我国语言

---

① 《三国史记·新罗本纪·真兴王条》

② 参见李丙焘著《韩国古代社会及其文化》，第20—43页及《瑞文文库》。

"Kheun mo reu"、"Kheun mol"音译而成，它和"Kheun ma eul"意思一样。不过，"ma eul"的概念不单纯是指集团场所，它和以行政官厅为中心的村落概念相同。所以，现在我们的老百姓说"到行政官厅"，还用"ma eule Kada"。此外，近于"ma eul"的"mal am"是"mal"和"am"的合成语，"mal"是集会场所的意思，"am"是负责集会场所的长者，称作"干"，这里的"am"同"干"(han，Kan，Khan)的声音接近。就是说，"mal am"可解释为"集会场所的村长"意思。这种"ma eul"、"mal am"等和韩国古代社会的居住形式"tu rae"相通。"tu rae"虽是古代社会的生活形式，但其结构形式一直延续到旧韩末期。在旧韩末期，各农村 tu rae 的会员，通过劳动换工、互助、纺织等，实现劳动团体、相助团体、游兴团体、竞技团体的机能。另外，"tu rae"相互间互称有"先生 tu rae"、"弟子 tu rae"、"兄 tu rae"、"弟 tu rae"。这种 tu rae 的结构可以上溯到相当久远的早期。

例如，新罗时代的中秋节是举行纺织大会的劳动与游戏 tu rae 的古形，同时又是妇女 tu rae，可以认为，这种妇女 tu rae，到真兴王时代脱胎变为源花徒和花郎徒。"徒"的概念与"tu rae"组织相通，其根据可暂时引用李丙焘研究成果来说明。《三国志》魏志东夷传辰韩条出现如下记录。"辰韩人互相均称徒"(辰韩人相呼皆为徒)。另从《三国史记》职官志外官条来看，有"文武王 14 年，以 6 徒的真骨，使之出居于五京九州"的记录。特别是在《三国遗事》中记录有在高丽初期将新罗 6 部改名的事情，即及梁部改为中兴部，沙梁部改为南山部，牟梁部改为长福部，本彼部改为通仙部，汉岐部改为加德部，习比部改为临川部，僧一然出于当时的民俗考虑，将中兴部称为"eomeoni"(母亲)，将长福部称为"apeoci"(父亲)、将临川部称为"a teul"(儿子)，将加德部称为"ttal"(女儿)，但真正理由却不得而知。这倒可以看作是旧韩末期"eomeoni"(母亲)"apeoci"(父亲) tu rae 构造的同一性表现。尤其是《三国遗事》驾洛国记中，在谈到驾洛 9 干 (9 村

长）时，指出有我刀干、汝刀干、彼刀干、五刀干等，从刀是徒的借音字来看，就是："naturae"的"mal am"，"neoturae"的"mal am"，"ceo turae"的"mal am"，"taseos ccae turae"的"mal am"等。另在《梁书》百济传有这样记录："百济人把城叫做檐鲁，这和中国话的郡县相同"（谓城曰檐鲁，如中国之言郡县也）。李丙焘推测，这一"cheom ro"（檐鲁）字是"Tam ro"（檐鲁）的误记，并主张这一情况与日本人将百济发音为"Ku dara"（Kheun turae）事实相符。

现在，我们已经参酌了李丙焘的史论，如果将这一理论再行延长去看，那么，高丽时代崔冲的私学十二徒，也是一种教育 tu rae，普照国师知讷的劝修定会结社也可解释是一种宗教思想 tu rae 的变形。在我们接受这一史实时，我们从解释学的角度，通过"tu rae"这一生活形式，使包括"玄妙之道"和"接化群生"的我国风流道更加生动地表现出来。与此同时，我们还很容易地了解到随着时代的不同，其构造的形式也反复变化。风流道的组织形式和我国神话信仰的檀君古神道，从本质上能有所联系，而在新罗"tu rae"中表现为花郎道，在高句丽的"tu rae"中表现为皂帛道，在百济也会存在与它类似的"tu rae"组织，这也是可以推测出来的，到高丽和朝鲜社会虽发生深刻的变形，但可以看到它的构造框架不变，仍被传承下来。从这一点来看，对朝鲜朝的乡约也不能单纯视作儒家的观念，应从披着儒家意识形态的外衣，表现出"tu rae"形式的集团无意识的角度去理解。

那么，通过"tu rae"这一生活形式，如何一次解释和理解代表韩国人的生活准星和思维原型关系的风流道，当然，勿须赘述，风流道和韩国人的神话思维有着很深的思想脉络上的联系。

二、"sin ba ram"和"meos"[①] 的感情范畴

---

① 韩国语"sin ba ram"词意是"兴致"、"兴高采烈"；"meos"词意是"风采"、"姿态""样子"等。——译注。

如果借用后期形象学者梅洛·庞蒂的话来看，人间生活的原初质是随着“环境的感情范畴”而铸型。“环境的感情范畴”是和故乡经验支撑的匿名的无意识相同。通过这一无意识的生活形式，当和思维结成关系时，就形成特异的感情或感情的公分母。“我们的自然态度，不是体验我们自己的感情或随同我们的快乐变化的，而是随着环境的感情范畴变化而形成的。”[①]

从这一点来看，风流道如果说是它同檀君神话古神道的思维相结合，同时通过“tu rae”这一生活形式，成为韩国人瞄准的生活方式和思维的原型关系，那么，我们可以识破在那里必然渗透着“环境的感情的范畴”。在“tu rae”中，表示风流道具有的“环境的感情的范畴”的关键所在，我们认为应是“接化群生”（同一切生命体相接，并有生机地教化他们）这一概念。这种“接化群生”的感情的范畴，作为生活形式的表现，历史上是新罗的中秋节，高句丽的东盟、东濊的舞天、马韩的苏涂等。尤其是崔致远的知证大师碑铭上，证明百济文化圈也有过苏涂。[②]

在讨论这一史实时，可以看到昔日的中秋节、东盟等国中大会及仪式中，即包含有共同的性质。它们都是具有宗教意义的祭天大会，同时，也是掀起“Sin ba ram”的饮食歌舞游戏，另根据需要，还具有为劳动、军歌而鼓吹团结的会盟性质。像这样通过游乐振作“Sin ba ram”（精神）的生活体验，在古代社会是具有重要意义的。荷兰的著名人类学者赫伊津哈，在他的《游乐的人间》中，深刻分析了游乐的文化史本质。

①游乐在论理的分别力以前，将正常的常识与使人疯狂的兴致合成一股力量，从中孕育着神功般的行动，成为抵御外来侵略的原动力。

②游乐诱发兴味，可使参与的人们自发地联合起来。

---

① 参见M. 梅洛·庞蒂著《认识的现象学》，第435页。

② 参见柳承国著《韩国的儒教》，第53页，世宗大王纪念事业会。

③古代社会游乐伴随祭祀，在游乐中存在着神圣的东西，通过那种游乐，体味与神的一体感。此外，游乐要求参与游乐的人必须遵守集团的规定与秩序。为什么呢？因为不遵守规定的游乐是不能成立的。异教徒因是破坏该游乐规定的人，因此，游乐在战争时，显示出军人杀身报国的临战无退的精神。

④游乐在紧张、期待和喜悦中养成勇气、体力和耐力。所以，游乐是充满完整的秩序、紧张、运动、庆贺等这一兴高采烈的气氛。

我们已经知道花郎道与风流道有着密切的关系，也正是花郎道在自我教育精神基础上，用歌舞来引兴，以周游大自然的姿态来养生。《三国史记》中记载有花郎道的教育方法："相磨以道义，相悦以歌乐，游娱山水，无远不至。"[①] 与此同时，风流道和花郎道的这种兴致的感情生活方式又同巫术有着直接联系。为了解"Sin ba ram"本质上植根于巫术的基本框架中，而去引用埃里亚德的论述想是没有必要的。

李能和用各种研究材料论证过，风流道、花郎道是从巫术意识的子宫中出生的。"我语男巫亦花郎，李朝实录云，成宗二年大司宪，韩致亨上疏曰，有男人号称花郎者，售其狂诈之术，渔取人财货，略与女巫同。"[②] "李睟光《芝峰类说》云，按新罗时取美男子妆饰之，使类聚，观其行义，各花郎，时谓郎徒，或谓国仙……今俗乃谓男巫为花郎，失其旨矣。"[③] 此外，根据李能和指出的方面来看，有许多材料证明花郎道和巫俗在感情范畴中是相互联系着的。到朝鲜时代，在南道称男巫为花郎，在西北道提到花郎，则用丫头和猖女来称呼。这种主张在Sin ba ram感情的范畴中具有同一性质。在这里，对Sin ba ram的质是良质的还是低质

---

① 《三国史记·新罗本记·真兴王条》。

② 李能和：《朝鲜巫俗考·启明19号》第1章。

③ 同上书。

的就不作推敲了。

在“tu rae”组织中，风流道在“接化群生”的过程中，好像与发生“Sin ba ram”的“环境感情范畴”有关，那么，也就可以解释为该风流道和“meos”的情感也有很深的关系。现在，在我们的语言表现中，将懂得风流的人称作“meos Cang Φi”[①] meos 和mas”[②] 它们有何语言学上的关系，还没有到有定说的阶段。但是，这两个词可以理解为在感情的表示上有一定的关系，同时从语言的形式上来看，也是这样的。关于“meos”有深的“meos”和浅的“meos”，这是质的等级之分，在这里就不去研究它。不过，从任何意义上来看，今天在国语语言感情的表示上，“meos”和“ba ram”事实上是换喻法的关系。为什么这样说呢？在表示男女间的恋爱或爱情关系时，我们通常用“ba ram phunta”、“ba ram nata”[③] 表示。爱慕、爱情是产生于人们的心中，所以称它为“ba ram Phunta”，在换喻法上是很妥当的。另外，在对异性产生兴趣的中间，无论是谁都要表现出自己的“meos”。[④] 在我们的语言感觉上，音乐用风乐，诗歌用风流，容貌用风采来表示，这是自然不过了。由此可以看出“ba ram”和“meos”的隐喻关系也从此而体现出来。[⑤]

我们在此不再对“Sin ba ram”和“meos”的价值论的等级进行研究了。然而在金大问的《花郎世纪》中谈到的“贤佐忠臣少不了花郎道，良将勇卒缘由花郎道而产生”的证言，却可看作是“Sin ba ram”和“meos”在价值上升华的开始。Sin ba ram 和 meos 所具有的感情范畴，现在从“Sin nata”[⑥] 动词语义上亦可得到解

---

① “meos Cang Φi”韩国语词汇意思是“爱打扮或有风采的人”。——译注。
② “mas”意思是“味，味道”。——译注。
③ “ba ram Phunta”、“ba ram nata”意思是“对异性产生兴趣”。——译注。
④ “meos”意思是“美姿”、“风采”、“俊俏”等。——译注。
⑤ 参见李玟泰著《道教和道义教育》，载《培英新书》10卷。
⑥ “sin nata”词义是“兴致勃勃”、“兴高采烈”等。——译注。

释。“Sin nata”的动词词义，第一，表示你和我仿似并肩相舞，产生和睦气氛时使用；第二，表示宁死不怕的勇力自发涌现时使用；第三，表示感觉上的快乐，即兴感情的爆发，陶醉于习惯性刺激时使用。

到目前为止，我们审视了风流道有关“接化群生”的表现是什么。结论是“Sin ba ram”和“meos”是否可看成是韩国人感觉瞄准的原型的感情范畴。至于对它的价值评价是另一个问题。

三、神秘的精神和光彩

从解释学的立场（特别是狄尔泰的情况）来看，哲学的思维在生活的全体中，理解为“作用的全体”是成立的。所以，“作用的全体”要求把握感性和理性、自然和人间等连带形成的统一体。从而，它主张在充满生命力的统一性中，把握人间生活和与之有关的各种多元的事实。正因为如此，既然把人间的精神视作生命体，那么，“作用的全体”，就不能将感情的因素与精神的、理性的阶段分开来。所以，生活瞄准的事物，同时也是感情和精神的事物，自然在人间生活中是以“作用的全体”结合起来的。正是从这一意义上来考虑，风流道，如果它是一个“作用的全体”的话，“接化群生”仿佛就是作为“环境的感情范畴”，从内部与之相接，而对“玄妙之道”亦应理解为风流道式的生活所表现的“精神”不可分离的关系。总之，“玄妙之道”应从风流道的精神方面去解释。

这种风流道思想从社会学上来看，和檀君思想是一脉相承的，一语道破这一问题的人是史学家申采浩。他在令人注目的论文《朝鲜历史上一千年以来第一大事件》中说，郎家思想的颓废，从妙清败给金富轼开始。这就指出郎家被儒家推出去的同时，崇尚檀君精神的风流精神也就只好隐藏在历史的暗流中。我们在某种程度上接受申采浩的理论时，还要联系风流道出现的“玄妙之道”有关思想脉络。

①《三国遗事》中可看到，在谈檀君神话时，有“弘益人间，

在世理化”的文句。即使人间广为获益，以道理教化世间的意思。

②在广开土王陵碑中，我们可以看到高句丽始祖的建国理念：“顾命世子儒留王，以道舆治。”

③在《三国遗事》中，在讲新罗始祖赫居世诞生的记载中，可以看到有如下条目：“天地震动，日月清明，因名赫居世王，盖乡言也。或作弗矩内王，言光明理世。”[①]

④龙飞御天歌第83章出现这样的记录：“位曰大宝，大命将告，肆维海上，乃涌金塔”。说高丽太祖王建在登基前，作梦登上了在海中涌现的九尸金塔。

⑤龙飞御天歌第13章和第83章中，关于近世朝鲜李太祖的建国理念的颂歌，有同高句丽太祖类似的记载。“梦有神人，自天而降，以金尺受之曰，公资兼文武，民望属焉，持此正国，非公而谁。”[②]“尺生制度，仁政将托，肆维上，乃降金尺”。[③]

这些记录可做补充根据，说明它们是直接联系檀君精神的同一个精神家族。也就是指广开土大王碑出现的高句丽的精神根基和龙飞御天歌中出场的“神人”的概念。首先我们可吟味一下高句丽精神的根基。“惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北扶余，天帝之子，母河伯女郎……王临津言曰，我是皇天之子，母河伯女郎……黄龙负升天。”[④]从广开土大王的碑文开始的文句中，我们可以看到高句丽的精神根基和上天联系在一起，于是，高朱蒙临终时乘黄龙再回到桓因和桓雄的天国。这种情况，“以道舆治”的始祖遗命与早先檀君神话出现的“弘益人间，在世理化”，其精神根基没什么不同的。而朝鲜朝是以儒教作为意识形态的国家。那么，从儒教的正统概念出发来看，“神人”的概念应是非常疏远的。为什么呢？就像孔子说的那样，因为儒学是不喜欢“怪力乱神”的。

---

① 《三国遗事》。

② 《龙飞御天歌》，第13章。

③ 《龙飞御天歌》，第83章

④ 《广开土王陵碑》，见《三国遗事》附录，崔南善编。

然而，在龙飞御天歌中，神人的存在照例出场。那么，把送给李成桂金尺的那位神人比作檀君思想中出现的桓因授给桓雄三符印，即看作相当于桓因→桓雄→檀君这一继承的象征性存在，恐不会有大的错误。

我们将这些情况作一整理，会感到出现在风流道中的“玄妙之道”的精神，即“作用的全体”，从古朝鲜时代的檀君神话到朝鲜朝的建国精神，它们是用一个变调的旋律广为传扬。同该种“玄妙之道”共同的“作用的全体”，它究竟蕴含着怎么样的思维？和那里共同的东西“理”、“道”、“金”、“光明”等一样，它内含着不变的明朗的真理，即光明的普遍的政治的真理。崇尚光明的这一政治性质和宗教信仰亦有所联系，崔南善在《不咸文化论》中提出这一主张。出现在檀君神话中的三危太白山，是否实际存在，对哲学来说并不重要。崔南善注意到太白山的“白”字，他认为韩国的山岳名多用“白”字，这不是偶然的（例：白头山、长白山、太白山、小白山、白云山、白月山、白岩山、白马山等）。于是推论认为这个“白”字是象征崇尚光明正大的祭天仪式根本精神。

像这样崇尚光明而公正的真理和道理的“玄妙之道”，作为其精神体验就准备着孕育神秘主义的思考作用产生。而这种神秘主义的思考作用是从根本上，最终指出“一”的原理。所以，崇尚光明正大的真理这一精神观点，如和宗教讲的心结合，很容易转化为形而上学的原理。因此，在“玄妙之道”中，深深打上指向形而上学“一”的原理这一妙合的精神印记。当然，这种妙合和归一的形而上学的纹理可以升华为诸如神奇的水库、海洋的象征概念，另根据情况，由于共存的排斥，担心也许会流向贫困的划一。对这种价值论的评价余后再作讨论。

总之，“玄妙之道”的根基，可追溯到檀君神话精神灵魂中去。能够了解“玄妙之道”内含神奇的形而上学的归一性、统一性的材料好像是《天符经》、《禬理大全》、《禬事记》等。从文献学上

对这种资料的批判，在学界还未形成共同的说法。因此，还不能像《史记》和《遗事》那样作为佐证的文献。不过，上面提到的这些文献具有的思想脉络，能够从意义学上迂回地提出“玄妙之道”的神秘的归一性和统一性：“是宇宙的根本，万有的开始的数，比这个一再没有先开始的。若对此分析，虽是天、地、人三极，但其根本都是无尽的。”[①] 这一记录告诉我们在檀君（亦称 han pae keom）[②] 思想中，“玄妙之道”与安浩相喜用的“han pae keom”，“han φeol”[③] 的理致是相通的。这种“han”的原理和“玄妙”的神奇的精神相接，这是在《褶理大全》中谈到的，“han φeol nim”[④] 的路上，无形状而有形状，无言语而有言语，无为而有为”。[⑤] 从研究这一内容来看，风流道的“玄妙之道”，含有深邃的形而上学成分，这是很清楚的。还有檀君神话中说桓因（han φeol nim）根据“一”的神奇原理，将三符印交给下降到人间的桓雄。从“一”变成为“三”这种现象，好像一个锅三足鼎立，所以，“han φeol”和三符印，从这一关系中也值得研究。原文有脚注，对这方面研究颇深的安浩相亦作过翻译，现在将其内容原封不动地转引如下：

“分开来即成三，合起来则成为一，用三和一来定神的位置。”[⑥]

那么，为什么“一”的原理和“三”的现象要同时思考呢？

---

① 原文为：“一始无始一，析三极，无尽本。”（见安浩相译《天符经》，载《世界思想全集》41卷，三省出版社。）

② 韩国语“han pae keom”指韩国固有宗教大倧教中尊称檀君的话，亦称大皇神。——译注。

③ 韩国语“han φeol”，在大倧教中指“宇宙”、“神”。

④ 韩国语“han φeol nim”，在大倧教中亦为檀君的尊称语。

⑤ 原文为“褶道，兑形形，兑言言，兑为为，视之不见其色，而洋洋然如在，故日兑形形，听之不闻其声，而谆谆然如喻，故曰兑言言，祭之不知其状，而芸芸然如栽，故曰兑为为”。（见安浩相译《褶理大全》，载《世界思想全集》41卷，三省出版社）

⑥ 参见安浩相译《褶理大全》，载《世界思想全集》41卷，三省出版社。

“如只有一而无三，这只能是无其用，若只有三而无一，这只能是无其身。故一为三的身体，三为一用”。[①]

现在为止，我们已经考察了如何理解风流道所说的“玄妙之道”的概念。这一理解无疑需要从檀君古神道精神阶段那种原型和原本中开始得到。下面我们还需要从哲学角度进一步来研究这些问题的内涵。

---

① 参见安浩相译《褶理大全》，载《世界思想全集》41卷，三省出版社。

第三章　关于韩国精神原型的评价

一、神话出现的理想型

韩国人的原型的思维檀君神话，在历史的生活中具体化了的是风流道的“玄妙之道”和“接化群生”，对它如何从精神秩序和“感情的环境范畴”去理解，我们已经大体上考察过了。现在需要的是，对那种“meos”和“Sin ba ram”及归一的“一”作显示出的既神奇又光明正大的原型思维，进行理性的判断。为什么呢？因为风流道几乎在无意识中，与韩国人的生活密切结合，而对过去的风流道和古神道的生活形式距离如不加判断，那么，任何哲学的意义在其自身中是难以成立的。

在任何文化现象中，为了使生活表现和形式的判断成为可能，就需要某种可能而可知的标准。M. 韦伯将此称作理想型或“理念型”。这里我们不想去罗列它所具有的社会学的概念。可是就像雷蒙·阿隆已经指出的那样，“理想型”对一种文化的解释学上的理解是起着重要作用的。“不管是讨论宗教、权力、预言、官职制度等，文化科学中最具有特征性概念的‘理想型’，内含着形态格式和合理化的因素。我冒着对社会学者们的冲击危险，想说的是，与人们实际体验过的经验相比较，更容易了解的是应提交社会的历史的内容。”① 总之，韦伯说的“理想型”可以说与生活的体验变为可知的“格式化”、合理化的概念相同。在由此断定生活的形式和表现时，从解释学角度来看，要比体验事物的人们了解得更为深刻。

---

① 雷蒙·阿隆：《社会学思想的主要流派》第二卷，第 207 页。鹅鹏图书公司

用这种对问题的看法再去研究我们的主题，就可以了解到体现我们的原型思维的生活表现和体验以及形式的风流道，蕴藏着神话和传说的内容。而这种神话和传说，又是以隐喻的方法表现并象征那一理想型的。《三国遗事》中出现的“万波息笛”的神话故事与“努肸夫得和怛怛朴朴”的传说故事等，能够作为肯定评价风流道这一韩国人原型思维“格式化”和“合理化”的标准，为什么这样说呢？因为这些故事是一种象征体系，它能够告诉人们过去的“玄妙之道”讲的光明的归一和“接化群生”，处于判断阶段又是怎样的情况。首先，从“万波息笛”的神话故事开始来试解问题的端绪。

新罗在中兴主文武大王的儿子神文王时，有过这样的事情。王为赞美父王的恩德，东海边建立了感恩寺，可是，有一天突然在东海上有一座小山开始向感恩寺浮来。该山随着波涛来回移动，王深感奇异，于是命日官占卜。根据日官说法，先王已成海龙，镇护三韩，金庾信公又作为33天的一个儿子，现今下降于世作大臣。两位圣人同德，想要送来守城之宝，如果陛下能亲赴海边，一定会得到无价之宝。王至为高兴，在该月7日，亲驾利见台，遥望浮山并遣使察看，山势像龟头，上有一根竹子，白天是两个，到夜晚合成一个……王留宿于感恩寺，次日午时，竹子又合成一个，这时天地震动，暴风骤起，7天天气晦暗，到该月16日，风才停息，波才平稳。王乘船去到那里，龙前来奉上黑玉带。王出迎并共坐，此山和竹有时分开，有时又合在一起，于是问是何原因，龙回答说，比如一只手敲不出声音，两只手敲才可出声，与此相同，竹子作为一种物件，只有合起来方可作出声音来。圣王以声治理天下，此乃详兆，王取这一竹子做笛子来吹，天下就会太平。王回去后用那种竹子做成笛子，保存在天尊库，吹这一个笛子，大旱中即降喜雨，雨过天晴，风亦平息浪亦静止。于是，把此笛定

名为“万波息笛”。[1]

万波息笛的神话故事暗示的“理想型”，就是以“比如一手，拍之无声，二手拍则有声。此竹为物，合之然后有声，圣王以声理天下之瑞也。王取此竹，作笛吹之，天下和平”来简要说明的。正是为风流道的理想型生活化创建的花郎徒（tu rae）和花郎道，可以将它看作是实现万波息笛的理念与理想的集团和精神。花郎道与风流道是直接联系着的。关于这方面的资料，我们可从《三国遗事》中清楚地看到。从历史上来看，花郎徒的前身无疑是源花徒。

“王又天性风味，多尚神仙 (Seon bi)，[2] 择人家娘子美艳者，捧为源花。”[3]

这里的“神仙”注解为 Seon bi 一定有其原因的。

“王又念欲兴邦国，须先风月道，更下令选良家男子有德行者，改为花娘。”[4]

上项记录可以看到花郎道（源花道）和风流道（风月道）的关系，同时还可以知道它又是取风流道的理想型作为复兴国家的关键。风流道的理想型，如果说是万波息笛的神话，那么，花郎道的理想型也必然是根据这一方式而形成一种“格式化”。为什么这样说呢？因为韦伯式的理想型不是简单的一般化和抽象化，而是理想社会的那种理性化。

二、关于原型思维的肯定评价

---

① 参见《三国遗事·万波息笛》。
② 韩国语“Seon bi”是“儒生””、“书生”、“士”、“士人”的意思。——译注。
③ 《三国遗事·未尸郎·真慈师》。
④ 同上书。

两手合拍则有声，所以，和平的人间关系秩序，是通过生活的体验而构成的。这种精神在今天亦可用各种概念来代替。例如，文武的调和，经济和道德的调和，城市文化和农村环境的调和，企业主和工人的调和，知识分子和群众的调和，理性和感性的合一，男子和女子的和睦，国民和官吏的和解等，均可代入这样一种概念。不过，我们的问题是，只限于用对韩国人原型思考的肯定评价来考察花郎道的情况。花郎道根据万波息笛的神话孕胎的象征体系所讲的理想型，可以看出有如下情况。①文武的和平，②道义精神和游乐生活的和平，③现世主义生活形式和宗教信仰的和解等，认为是一个规范价值体系，同时，亦按此规范付诸实现。当然，在这种规范的价值体系中，meos 和 sin ba ram 的感情范畴，又和符合尺度的神奇的归一性、统一性相联结，并成功地表现出来。那么，首先吟味一下花郎精神中深含的文武均衡合一思想。

花郎们把文武兼备，均衡合一作为他们思考的规范。我们可从壬申誓记石（1934 年 5 月 4 日，在庆州见谷面金丈里发现的）中找到记录这种典型思考规范最明显的痕迹。这块誓记石有如下内容：

> “壬申年，六月十六日，二人并誓记，天前誓，今自三年以后，忠道执持，过先无誓，若此事失，天大罪得，若国不安大乱世，可容行誓之，又别先辛未年，七月二十二日大誓，诗尚书礼传伦得誓三年。”[①]

关于壬申誓记石，李丙焘认为不是真兴王十二年，而是真平王三十三年的文物。柳承国考证它是否为金庾信将军的修道行迹，这里我们不专门去判断史学上的问题。总之，从这一记录来看，强调在头年（辛未年）主要研习经典，以文德为主，阐明于翌年，壬

① 《壬申誓记石》。

申年则执持忠道，通过武的行动而躬行实践。这种文武双合的妙合，也反映在我们已知的圆光法师的世俗五戒中，从法师顺应真平王三十年王的御命的精神中，可以清楚地看到这一点。

"三十年，王患高句丽屡侵封场，欲请隋兵，以征高句丽，命圆光修乞师表，光曰，求自从而灭他，非沙门之行也。贫道在大王之土地，食大王之水草，敢不唯命是从。"①

通过有关圆光法师的这一记录，我们可作这样的解释，即他虽身许佛门，但其求道精神，根据当时现实的要求，必然也要和武的行动直接联系在一起。

像这种沙门求道的学问与"执持忠道"相连接的脉流，我们亦可从太宗武烈王时代实际寺僧人道玉的情况中看到。道玉是他的法名，改名为骤徒，他与其兄夫果，弟逼实在战场壮烈牺牲。他还俗后曾参加到护国的行列里，留有如下的记载：

"吾闻为僧者，上则精术业以复性，次则起道用以益他，我形似桑门而已，无一善，可取，不如从军，杀身以报国"。②

从考察上面的记录来看，风流道和万波息笛的故事仿佛像一块铜钱有着表里关系，花郎道有探讨学问和执持忠道的行动，这同元晓说的伦理一样，以融合两个而不划为一个（融二而不一）这一妙合方式来加以综合。为了进一步了解花郎道，现在，我们从它的第二个方面来考察道义精神和游兴生活的和合。

我们认为在所谓的花郎道中，又成功地将道德精神与审美的

① 《三国史记·新罗本纪·真兴王条》。
② 《三国史记·列传》。

游兴生活妙合在一起。即，带有“sin ba ram”和“meos”的游乐与带有气节和纪律的道德性，仿似礼乐的平衡而展开。游乐与道德成为展翅高飞的两翼，在其上道德并不僵化，另外，具有审美的游乐也不堕落。我们在前面已经看到花郎道的教育方法是“互相切磋道义，共同喜悦歌舞，不论多远地方，为游兴而走遍山山水水”（相磨以道义，相悦以歌乐，游娱山水，无远不至）。从这里完全看出，那种少有的道德节奏和游兴的旋律，正说明花郎精神作为理想型，仿似两手相合，最后归一。我们以此为中心再深一步研究两手相合方作声音的生活形式。为了说明问题方便，首先，把道义精神的“手”作为①、②，把游兴生活的“手”作为①’、②’，互相对应并加以分类。

①对金庾信将军的人生纲领——忠孝精神值得考虑。金庾信在作花郎的时候，同他的父亲金舒玄是这样说的：

> “吾平生以忠孝自期，临战不可不勇，盖闻振领而裘正，提纲而网张，吾其为纲领乎。”①

①’根据《三国遗事》的记录来看，新罗为了培养花郎的浩然之气，并使 sin ba ram 和 meos 向更高意义的方向升华，设置了四节游宅。即按春、夏、秋、冬四个季节，为游乐在四个地方设置别墅，并给它们命名，春天游乐的别墅称东野宅，夏天游乐的别墅称谷良宅，秋天游乐的别墅称仇知宅，冬天游乐的别墅称加伊宅。

②圆光法师的世俗五戒的内容，可使我们了解到花郎徒道义生活的一个侧面。

②’新罗人选拔花郎时，把重视身体美的艺术的、审美的价值看作是本质的、精神的形式。亦即把有健康的体魄才会有健康

---

① 《三国史记·列传》

的精神这一古今真理变为生活化。所以，在选拔花郎时，当然要志行方正，把少年美男子作为一个标准来选拔，对这一记录，我们还不要随便看过，因为它对理解新罗人的感情范畴还是重要的一条。

③从圆光法师那里接受了世俗五戒的花郎贵山，在他临战死前留下的遗言中，也能够看出植根于忠孝纲领的花郎道义精神。

“吾尝闻之师曰，士当军无退，岂敢奔北乎。”①

在这里我们有必要吟味一下 seon bi（士）的概念。

一般情况，我们说“Seon bi”时，是指接受朝鲜朝儒教思想的少数优秀分子，这是从狭义上来说的。可是，若从韩国思想的源流来细推，Seon bi 的概念更为广泛。我们知道在久远的古代社会“tu rae”中，有“接化群生”与“玄妙之道”，将此二者很好地结合起来，从而产生了（人物）“mal Φam”这一概念，那么，“Seon bi”这一概念，就应该作为（人物）“mal φam”的概念去理解。另外，seon bi 不只适用于男人世界，女子 tu rae（han kaΦwi“中秋节”、“源花道”）的情况下亦有相应的“mal Φam”（人物）。

“（王）又天性风味，多尚神仙，择人家娘子美艳者，捧为原花。要聚徒选士，教之以孝弟忠信，亦理国之大要也。”②

应该看到从女子群中选士，这就是指女子 tu rae 中的“mal φam”（人物）。

丹斋申采浩把风流徒、风月徒、修道教徒、花郎徒、高句丽

① 《三国史记·列传》。
② 《三国遗事·未尸郎条》。

的皂帛徒等均记录为“仙人”、“先人”，原因是 seon bi 概念的音译。因此，亦称檀君是韩国第一个 seon bi。总之，用“仙人”、“先人”标记的 Seon bi（士），在固有的原型中，无疑是人物（mal φam）的意思，即是指古代社会 tu rae 中，将“玄妙之道”与“接化群生”的意思灵活运用的人物（mal φam）。从某一点上来看，檀君思想与 Seon bi（士）的精神是互通的。这在《三国史记·东川王条》中可以看到。该条记载说：

“王以丸都城经乱不可复都，筑平壤城，移民及庙社，平壤本仙人王俭之宅也。”

把平壤说成是“仙人王俭之宅”，这里的仙人用中国老庄的概念是不能解释的，而是用花郎 Seon bi（仙人）（新罗）、皂帛 Seon bi（仙人）（高句丽）那样去解释才可以。从这一点来看，朴赫居世用方言来说是“Palk φeun φae”（弗矩内），就是“光明理世”的精神，亦是比喻作为“Palk φeun φae”的花郎仙人的灵魂。李仁老也说：

丽水之滨，必有生金，荆山之下，岂无美王，我本朝境接蓬莱，自古祚神仙之国。”[①].

他说的不是道家的神仙，应该解释为系指 Seon bi（士）的国家。而这种 Seon bi（士）的国家则是崇尚像黄金和美玉般的、不变而公明的灵魂。在下面的花郎研究中，我们看到 Seo bi 的概念总是被原文引用，这就说明 Seon bi 精神，从檀君神话中开始就连绵不断地被传了下来，并大大补充了各种历史史实。从这一意义上来看，崔致远在为风流道作证言时所说的“仙史”的书籍，也

---

① 李仁老：《破闲集》

不是道家的史书，应该视作风流的Seon bi 史书才算正确。中国的神仙和韩国的仙人（Seon bi）在概念上的差别，从受道家（黄老学）影响而成长的中国蜀国诸葛亮和韩末的新兴宗教家甑山姜一淳的话中，可以明显地分辨出来。诸葛孔明在五丈原大战中殒命时说“谋事在人，成事在天”，并为之叹息不止。与此相比，姜一淳的言语却较之更为能动，更重视人的中心和对现世情况的肯定。正好像是桓雄“数意天下贪求人世”，从天界下降到人界的神话体系一样，姜一淳亦是散发着这样的语言色彩。他说：“谋事在天，成事在人”，从某种意义上来说，韩国Seon bi 的原型思维，集中表现了就像姜一淳说的“谋事在天，成事在人”的理想型。

③’花郎的审美的游兴生活怎么样，我们想起了关于真智王和桃花娘之间的男女关系上的传说。这一传说在《三国遗事》上有记载。故事的内容是这样的：真智王希望和桃花娘发生肉体关系，桃花娘对王的所请，以一妇不可从事二夫为由予以拒绝。王先死去，后来她的丈夫也死去，王又出现在今世，要求和桃花娘在寝室履行约会，对此，这位女子得到父母的同意后，与显现的国王共寝，这时，香气和五色彩云弥漫房间。在他们二人中间生下叫荆鼻郎的儿子，他作了鬼神队长，专降伏各种杂鬼，减少人间的苦役。在男女间的游乐中，最能引起meos 和Sin ba ram 的是性的关系。但是，通过这一传说，他们之间的关系和道德性完全调和，因此，大自然中亦以香气和五色彩云来祝福他们的美感。

④作为美好地反映新罗花郎的道德性内容，我们可以举出乡歌来谈。据说是由忠谈师作的赞耆婆郎歌和安民歌，我们可以从中窥视到花郎高尚的精神世界。新罗中兴期的景德王希望找一高僧来，于是，他的周围人引进了外貌相当不错的僧人来。王要自己找人，不求外貌漂亮，而是求内心漂亮的人。王在找僧人之中，偶然的机会发现了一位身着普通长衫，挎着樱筒，身上只背茶具的僧人。王感到这个人正是自己的意中人，于是呼唤他。他正是忠谈师。他是给弥勒世尊献茶去的。王跟他简单地喝上一杯茶，解

除了他的紧张感觉，互相谈起话来。忠谈师作乡歌，并作为礼品献给国王，这就是安民歌。此外，他还是为赞美叫做耆婆郎的花郎，而作乡歌的作者。

赞耆婆郎歌

明月散发着清光，
白云悠悠，月儿似飘浮其中。
碧绿的溪流，伴有婆郎的身影；
逸乌川砾石，映照花郎的心境，
我将永远奉之为榜样。
啊！
看那巍然挺立的海松，
那不畏严寒的花郎姿容。

安民歌

君王犹如严父，
臣下犹如慈母。
若惜百姓为贵子，
他们就将献上爱心。
轮回轮转的物生，
要让他们温衣饱食；
背井离乡，走向何方？
爱国护家才是挚情。
啊！
君不愧为君，臣守臣职分，
百姓就可安守本分，
太平世界从此更昌盛！

我们从两首乡歌中可以品味到花郎高尚精神散发的香气。“月亮”、“白云”、“碧绿的溪流”、“海松”等这些概念，都是为赞美

耆婆郎的纯洁高尚的性格而作的比喻。这种高洁的精神在安民歌中用“背井离乡，走向何方?”、“爱国护家才是挚情”脱出爱国的忠贞。

④’花郎这一高尚的品德，同时在慕竹旨郎歌中描写得更加细腻，它从感觉角度以赞美的形式给予人们美的享受。所以说这也是花郎精神通过生活将特有性质和美学具体妙合的例证。

慕竹旨郎歌

怀念往昔的春日，
一切感到无尽的忧伤。
我蒙受过你的慈爱关怀，
在你的面庞上又增加一丝皱纹。
我祈愿能有机缘，
转瞬之间，
今生今世能与你重相见。
花郎呵!
我的心把你想念，
在徘徊的路径上，
在艾蒿丛生的深巷中，
哪一夜我能熟睡入梦间?

从这首诗歌中可以看到，花郎具有的人生的春天，亦要随岁月而流逝，并为老死的到来而忧伤。人生短暂，人们是通过生活体验而发出的感叹，得乌谷也是恳切地想在竹旨郎的春天过去之前，能够再次看到他的美姿。这就淋漓尽致地描写出花郎审美的人生观。

⑤我们谈谈《三国遗事》中记载的孝昭王时的故事。有一个跟随花郎竹曼郎的郎徒叫得乌的，根据记录，该得乌的郎徒名单载于《风流黄卷》中。由此来推测，可以再次认为花郎徒与风流

精神有着互相不可分离的关系。不管怎样，该郎徒是去到牟梁部益宣阿干门下作守粮仓的人。竹曼郎因他负责的工作属公职，为了鼓舞他的士气，所以拿着年糕和酒去看望。可是到了现场一看，得乌不务公职，反而在益宣阿干手下，在田里干私活，对此，竹曼郎向益宣提出，因得乌的事情不是公职，可让得乌休假。益宣用一句话就拒绝了这一提议。这时，使吏侃珍收了 30 石稻米进城去的时候，看到竹曼郎有浓重的士人姿态和风采（美郎之重士风味），求派得乌把 30 石稻米给竹曼郎送去。益宣对此又行拒绝，后又以贵重的马鞍作为赠礼送给了益宣。最后得乌才被解脱。这个消息被朝廷的花主（掌管花郎工作的官职）听到并为之大怒，于是要把益宣捉拿归案，让他清洗身上肮脏和丑恶的东西，但益宣中途逃跑了。后来为代替他将其长子逮捕，令在仲冬水冷的城池中沐浴，他终被冻死。

这一个故事中，我们同时可以窥测到对花郎 Seon bi 的爱戴和对腐败官吏严厉惩制的一个侧面。

⑤' 在重视生活道德正道的花郎思维中，好像已经看出，它又同对美学的深刻理解直接联系在一起的。最好的见证就是题为老人献花歌的乡歌。新罗第一美女水路夫人，随丈夫在江陵途中，走到东海海滨憩息时，看到悬岩绝壁上踯躅花正茂盛地开着，美女无心中问到有没有人能上去把那花攀摘下来。可是没有一个年轻人能爬上危险而陡峭的绝壁。这时，从她身边走过一位老樵夫，作如下诗歌来吟唱。

请将牝牛拴在红岩旁，
如若不相嫌弃，
我将攀折花朵献上。

这首歌与花郎道是没有直接关系的。但是，这首歌又告诉我们有关一般新罗人的感情范畴。由此可见它与花郎的风流有着间

接的关系。老人不管何时何地，是“特有性质”（ethos）的象征性存在。即是支撑道德纲纪和纲领的权威的存在。然而，这样的老人把花折下来献给年轻而漂亮的美人场面，意味着老人的伦理感和美感的相互调和。因为是这样，那种“特有性质”（ethos）也不会是僵硬不变的，但也不会变为胡思乱想，邪念丛生。花郎精神，风流精神只能从“环境的感情范畴”、“生活的体验”中理解。现在，我们来考察以古神道风流道为基础的花郎精神体系的第三个特征，就是考察现世的生活形式和宗教信仰的“万波息笛”类的妙合，妙一思想。像崔致远有过的证言一样，新罗花郎道是以风流精神为基础，尔后妙合儒、佛、道三教，并在实践行动中使之调和前进。从这一点来看，对花郎道给予重大影响的佛教信仰，也不是单纯乖离现实和来世主义，这样说，更不只是缩小到现世的基督信仰阶段。他们的佛教信仰，被收敛到元晓坚持的“圣俗一如”的人生观里去，升华到把新罗社会创造为佛国土的远大计划中去。因此，花郎们特别坚持弥勒的信仰。从他们希望死后成为弥勒佛，尔后再回归到现世这一宗教热望中，我们可以看到新罗中兴期元晓、义湘等的佛教哲学的根基。

现在，庆州月城郡松仙里后山上，有一称神仙寺的昔日遗址，在此寺刹附近又有称上人岩的陡峭的岩崖，据说那里保留有菩萨像和造像铭。根据李萁永的意见，“从该弥勒石像的样式和造像铭的片段文字来看，这一文物不是文武王时代，就是神文王时代的，不过，从传说来看，这里原来确实是花郎的修道场。造像铭上有“有昔慈藏，弟子岑珠……”等文句，这可同花郎联系一起考虑。总之，它们写得很清楚，“正相劝以道”，“金鹤飞鸟，与来翡嘎，为吟诗曲”，“仰貌视”，另还写有“若□宝舟，超登彼岸、法门不二，如理唯一”。[①] 这里，我们可以解释，新罗花郎的佛教观，哲

① 李萁永：《新罗佛教的哲学的展开》，载《韩国哲学研究》上卷（韩国哲学汇编，第183～184页）。

学上和元晓的论理一样，它的命题集中起来看，认为今世和来世并不是两个，理法只是一个。这一“法门不二，如理为一”的宗教论理体现在弥勒信仰上。具体的可从两方面来看。

真智王时，兴轮寺僧人真慈经常来到弥勒像前祈愿“我们的佛化身为花郎，来到这一世上，我即随时仰视佛的容颜，并永将在身旁侍候。”就这样在梦中出现了一位僧人，他对真慈说：“你去瓮川水源寺能看到弥勒仙花。”于是，真慈即动身前往，看到一位仪表堂堂，容姿甚美的少年来迎接他。真慈不知这就是弥勒仙花。反而请求希望与弥勒仙花相见。该寺的僧人们都讥笑真慈看不对人。于是，众僧故意戏弄他，让他到千山去找弥勒。真慈真的又去那里时，山神显灵，第一次告诉他那位美少年就是弥勒仙花。他很惊讶，于是又回到水源寺，可是再看不到那位少年的踪影。真智王责备真慈弃近图远，让他到庆州找弥勒仙花。终于在庆州发现了一位叫未尸的少年，将他奉为国仙（国家的仙人）。根据《三国遗事》的记录：

“其和睦弟子，礼仪风教，不类于常，风流耀世几七年，忽亡所在。”①

根据俗传，未字和弥字发音相同，尸字和力字笔体相近，故未尸郎亦即弥勒的别称。从这一意义上来说，弥勒佛不只是被真慈的精诚所感动，而且因为在这块土地上很有因缘，所以不断出现。

由此推测，我们可以清楚地看到，在新罗社会为找像弥勒仙花这样的人才，不知费过多少精力，这从下面的诗中亦可看到。在“法门不二”的精神指导下发掘高深的人才问题，亦可随之而理解。

---

① 《三国遗事·弥勒仙花·未尸郎真慈师》。

为寻找仙花，一步一抬头，
希冀她的容颜灵现；
不知要走遍何方，一拜再拜，
虔诚的心永远不变。
冬去春归，找遍大地，
始终不能如愿以偿，
有谁知道？
那上林苑（中国秦汉时的庄园）暂时的春天！

下面，竹旨花郎诞生的传说，也告诉我们与弥勒信仰有着关系。孝昭王时，述宗公作朔州都督使赴任。在前往任地的途中，看到一位居士整修山坡路，互相以尊敬对方的心情寒暄，分别后，公到达任地已逾一月，夫妇在梦中看见该居士进到屋里。那一天正是居士辞世的日子。于是，公预言是那位居士还生到自己家里。来到竹旨岭为居士举办了葬礼，将居士埋在弥勒佛旁。接着夫人有了胎孕，生下一孩童，他就是竹旨郎，说是竹旨郎即是弥勒佛的化身。通过这一传说，说明他们想把花郎看作弥勒佛化身的理想主义，任何时候都不寄希望于来世，而是要把现世建造为乐土，这样，我们就可解读这一现世的人本性与姜一淳归纳的“谋事在天，成事在人”的理念。

三、关于原型思维的否定评价

正像已经说明过的一样，风流道孕育像万波息笛的传说所含精神和理念，即“二手拍则有声”的和平与调和时，即发展为新罗花郎道时，它就起到民族中兴的跳板与弹簧作用。花郎道的精神中核正是为中和精神辩护。但是，这种和平、和解、调和在受到破坏时，风流道的“接化群生”原具有的风姿和内容，即沦为狂气的划一和众口难防，意见各一的局面。另外，“玄妙之道”亦不能按照光明正大的姿态去升华“总即别”、“别即总”的合一、归一的思想。当变为理念的划一，意见的各一时候，风流道的气质

与思考方式也就不再能成为民族中兴的基石，反而带来民族的历史创造力无限收缩的后果。也就是说，“环境的感情范畴”流为僵化的划一或无中心的各一，即只知道理念的思考方式要划一，而一丝不乱，并倾向于以众口难防为能事的各一，风流道与其原型阶段相比，就应受到否定的评价。

新罗的衰退期，根据史家的通说认为，是从第51代真圣女王开始，到第56代敬顺王时为止。但是它的灭亡征兆则在此前即开始孕育。通过对风流气质的解释来看，就像现今似的，古代人的风流游兴气质，经过统一以后很长的和平时期，逐步和道德的修炼分离开来。即使按照史书的记载，亦可知第49代宪康王时，当时庆州居民的生活情况是相当豪华不过了。京内住房都是尚好的砖瓦房，鳞次栉比。作饭燃用木炭，音乐声音传至大街小巷，昼夜不停。整日以歌舞和酒相伴，追求低级趣味的东西，只讲表面风光，这样，新罗就丧失了历史的自决能力。景哀王4年11月，新罗的王公贵族沉溺于花天酒地，正在神志眩惑中被后百济军事歼灭。Sin ba ram（兴致）和 meos（风采）不是为争取共同体普遍的壮大而显示力量，各人利己的风流气质反而带来共同体的崩溃。

不仅如此，“玄妙之道”的形而上学的妙合和归一精神，不像元晓和义湘佛教哲学那样，并未能向着“融二而不一”的论理，“总即别”，“别即总”，“一则多”，“多则一”的“中道床”跃进并发出光辉。原本具有“玄妙之道”思维型的衰退期佛教，这时表现为毫无气力而又烦琐的倾向，并丧失了生机。例如，我们想起憬兴国师的传说。根据《三国遗事》的记载，他不像元晓、义湘那样具有无碍自在的性格，看来是一位相当忧郁的人物。因此，憬兴国师出于该性格而患了病。曾用过各种药物亦未能治愈其忧郁症，这时出现了一位像是比丘尼的圣者，教之以“喜笑”之德。该

比丘尼又作 11 种面貌，各跳俳谐之舞，后治好憬兴的病。[1]

这一传说含有一种异论，即，佛教与 Sin ba ram 的生机是不相通的，因沾染烦琐和忧愁而患病，最终还是以“喜笑之德”和“俳谐之舞”等笑的美学治愈。这样，佛教逐渐在现实中得不到生机与活力，结果以断念和脱俗走向另道。这里还有一个传说讲明这一情况。根据《三国遗事》记载，元圣王时，高僧缘会隐居山中，王听到后想任他为国师。缘会听到此消息，吓得弃佛庵而逃遁。在中兴期的花郎们仰天盟誓的“仰貌誓，若国宝舟超登彼岸，法门不二，如理唯一”哲学已经消失。这位师傅越过西边山坡岩石，正遇一老人在耕地，该老人问他：“师傅要去何处？”“因为国家要用官职来限制我，故外出逃走。”老人反过又问：“这里就卖官爵，何必要到远处去卖，岂不是太辛苦了吗？”缘会感到那一位老人瞧不起他，于是就那样走了，中间又遇到一位老太婆。老太婆问：“来的时候没有遇到一个老人吗？”“遇到了，他是谁？”“他是文殊圣人。”缘会由此而觉悟，回去后任了僧职。从这一传说中，我们可以了解，它是隐喻佛教未能将 Sin ba ram 引向理性阶段，形而上学的中和合一，亦未能体现在精神世界。

奠定新罗中兴基础的真兴王时，虽然没有成功，但还是创设了源花徒的妇女 tu rae。所以，正像我们看到的一样，妇女 tu rae 的“mal ϕam”（人物），毫不犹豫地也使用了“Seon bi”（士）这一称号。这种精神虽受到唐朝的嘲弄，但视之而不顾，仍建立了女王制度。这表现出新罗人的原本性质，即不分男女，只要能为共同事业献出力量，就可得到互相尊重。然而，这样的新罗“国虽殆，得男而为嗣足矣”的景德王，终因不念共同体而满怀利己之心，使新罗一步一步地走向崩溃的道路。《三国遗事》对此有如下的传说记载。

---

① “今师之疾，忧劳所致，喜笑可治，乃作十一样面貌，各作俳谐之舞，岩成削，变态不可胜言，皆可脱颐，师之病不觉洒然”（《三国遗事·憬兴遇圣》）。

一天，王向表训大德嘱托，为了后嗣有人，向上帝请求给他点受一个儿子。表训到上帝那里把国王的愿望说给上帝，上帝说我可以给一个女儿，但是给儿子是不成的。王恳请把女儿换成男儿，表训再次告上帝。上帝警告说，能是能的，不过成了儿子，国家就危险了。说着同时又责备表训说，不要再作跑腿的事了。景德王终于实现了利己的愿望，得到一位王子，这就是惠恭王。这位国王经常像女孩儿一样，喜欢过家家而戏，反复失败，到处是盗贼猖獗，最后还是被金良相弑杀。从这一时期起，和新罗人共同利益毫无关系的权力争夺战开始了。“玄妙之道”再不能跃向“法门不二，如理唯一”的境地，而“接化群生”由于权力的争夺，弑杀剧的连续不断，利己主义的滋生，沦为不可收拾的、各顾各人的局面，终使新罗社会丧失了历史的自决能力。

第四章　三国时代神话的集团无意识

一、方圆的调和与神话的解释

在上面，我们观察了韩国人的风流道思维和作为其气质的理想型万波息笛的故事。与万波息笛的神话一样，又有一个传说，亦可认为是韩国人原型思维的理想型代表。那就是努肹夫得和怛怛朴朴的故事。这个故事的梗概如下述：新罗圣德王时，有称作努肹夫得与怛怛朴朴两个年轻人。他们梦想得到世俗上的成功，两人和睦相处，共同生活，最后想出要“修心安养”，归依佛家。修行还不到3年，在一天的晚间，一个约二十岁的美妙女子，首先走进怛怛朴朴的佛庵，请求共欢一夕。朴朴对此表示：

> “兰若护净为务，非尔所取近，行矣夫滞此处，闭门而入。”①

在那里被赶走的女人，又去到夫得的佛庵。夫得问：“深夜，你从何处而来？”这个女人回答说：

> “湛然与太虚同体，何有往来，但问贤士，志愿深重，德行尚坚，将欲助成菩提□”。②

夫得就此而言：

---

① 《三国遗事·南白月二圣》

② 同上书。

"此地非妇女相污，然随顺众生，亦菩萨行之一也。况穷谷夜暗，其可忽视欤。"①

说着夫得把这位女人引进房里，帮助她分娩，还帮助赤身沐浴。可是，这位女子洗澡的水顿时显出金光，努肹夫得为之大惊，这女子劝他在金色水中沐浴。夫得在此水中一开始沐浴，忽然感到精神明爽，立地成为弥勒佛。夫得一经成佛，那位妇女变成观世音菩萨而消失。另一方面，朴朴认为夫得迎该女子，估计已经破戒，于是对他讥笑不止，但等到翌日东方亮时，去到夫得的佛庵一看，他已经成了弥勒佛，端庄地坐在那里。朴朴弄明原由叹息说："我乃有障，喜逢大圣，而反不遇"。对此，朴朴亦用夫得使过的浴水净身，成佛为阿弥陀佛。于是，两位圣人携手"上求菩提"，"下化众生"最后驾白云而去。

通过这两位圣人的传说，我们可用几个观点来解释。第一，努肹夫得与怛怛朴朴的为人不同。根据传说来分析，夫得的为人，用一句话来表示，是圆融的。他在圆融这方面，可以"顺应随从众生"（随顺众生），于是，在不能接待妇女的地方，只因听到事情为难，还是根据情况让女子留宿了。与他相反，朴朴忠实于原理原则，与其说他具有圆满融化的人品，还不如说他是有棱有角的、方正性格的所有者。所以，可以将夫得看作是圆融性的化身，朴朴是方正性的化身。第二，这一传说，对圆融性的评价要比对方正性的评价更高。第三，圆融性和方正性最终还是将力量合在一起，形成方圆之妙。

我们把圆融性和方正性分别比喻为像母亲和像父亲也是可以的。另在别的情况下，从"融"这一词汇的意义上来看，圆融性在广义中可同"圆通融和"对应，方正性可同"坚韧执意"对应。

---

① 《三国遗事·南白月二圣》。

另外，圆、方的关系，亦可认为在易学的意思中，比作是金兰的关系。现看《周易》同人卦："子曰，君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。"①

努肹得夫和怛怛朴朴二人同心的传说，从其理想型上分析，方正性正是"其锐利可以断铁"（其利断金）和圆融性则是散发其香气仿似兰草（其臭如兰）的归一，合一。在这一点上，传说的理想型，总的和《周易》赞扬的"金兰之交"的论理没有什么不同。把它称为"方圆的调和"也是可以的。

在《三国遗事》出现的三国时代的所有神话，都把方圆调和描绘为韩国人的理想型，同时，还暗示一旦那种调和失去光泽时，民族史上的自决力量和创造力量即行收缩。新罗中兴和高句丽中兴的精神背景以及那些国家的建国传说，均表现出这一道理。

首先，在比较高句丽的建国神话和新罗的建国神话的同时，我们将其内容作一简略的整理。高句丽的东明圣王和新罗的赫居世王，他们的共同点都是以"卵"生形成卵形神话。他们二人是由母胎孕卵而生的，但是，我们不能不看到高句丽的"卵"和新罗的"卵"中间有着不同的色彩。为什么呢？高句丽的"卵"，得到金蛙等原有集权者的厌恶，而新罗的"卵"，则得到元老（村长）们的爱护。这种表象上的差别显示了在高句丽，通过与原有政治秩序进行斗争，只能产生新进的政治势力集团，而在新罗则不同，它表明新罗是同既有的元老政治势力实行和解，在一个安定环境下发展起来的。此外，还有其它的色彩。大体上来说，高句丽的建国神话含有考验、流放等表示黑暗的要素，而新罗几乎不存在这种要素。即，高朱蒙的母亲柳花，父母责备未经媒妁介绍，女儿就许了婚姻，于是，将她流配到外地，"卵"又受到金蛙的厌恶，高朱蒙的父亲解慕漱，放着通情不顾，毫无理由地再未出现。这一侧面表示着高句丽人从建国初期，只能在考验、厌恶、斗争中

① 《周易·系辞传上》。

成长，表示着高句丽人的集团无意识。

①尽管说新罗的“卵”和高句丽的“卵”，在神话内容的色彩中有差别，但作为卵生的神话却是共通的。卵生的神话，在神话解释学中所具有的意义，不像是在旧约的创世纪神话中，该隐杀死了亚伯，在古代希腊的俄狄浦斯神话中，俄狄浦斯把他的生父拉伊俄斯杀死，他的儿子厄忒俄克勒斯把波吕尼刻斯杀死那样，严重造成兄弟杀害、父亲杀害的复仇和对立以及不合常理的论理。卵的象征所给予的论理，任何时候均是为中正、中庸、调和的世界观辩护。正像印度泰戈尔的表现一样，不是森严壁垒，互相分离与对立的论理，而是海洋和密林及大自然印象给予的融解与和合的论理。为什么这样呢？因为像在大自然印象中，一切分离和对立以及斗争所能赋予的词义重量，的确是虚的。可是，这一“卵”的象征性意义却含有很深厚的意思，不管它能否上升到理论，但总是希图避免毫无标准的逆机能的萌发。所以，在熟人、家族、同学、侧近人之中，只给予适当处置，容易缺乏由逆理分化出来的合理性。M．韦伯在指出东洋人的反资本主义根性时说，这里有“族内伦理”和“族外伦理”的差别，这种差别就是逆机能的代表情况。

②在三国时代的神话上，遭到遗弃的灵魂，流谪的灵魂的意义是很浅的。众所周知，高句丽神话中，是有这种因素的，但是，它的体裁绝不像俄狄浦斯因负罪而自己把自己的眼睛挖出，无定处的去流浪，也不像亚当和夏娃在乐园永远遭到流放，该隐最后钻到了地下。通过西方神话，我们看到，不管是无意识还是有意识，只要犯了罪，就要接受惩罚，并通过凄惨的自我冲突和忏悔，反复进行化学般的自我脱胎方成新人。托马斯·曼的《被挑选者》是这样，陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》，托尔斯泰的《复活》都是这样。

当然，高句丽也有流配的生活内容。但是，它不是形而上学的，存在论的考验，只不过认为是政治考验，或是违反了现实论

理规范（在没有父母承诺下）而得到的惩罚。在东北亚巫俗神话中，共同出现有“巫神公主”的传说，那里亦有流放一说。但是巫神公主的流谪，不是在判罪仪式上被逐放，也不是受刑后，在自我冲突中，从死中求生而发生变化。正像卡尔·雅斯贝斯所说“冥想死亡，而不逃生于此，热爱生活，而不离开于此”的实存的逆理，并没有明显出现。巫神公主因是女儿，故冤枉地遭到流放，但为治愈父亲的病，经过各种考验而后成功。所以作了为众人解病除怨的巫神。但是，巫神公主的生活亦未升华为以往看不见的那一方式。我们的传统国文学的词义学范畴，对此也没有什么例外。我们的民俗舞，也不是西洋舞蹈看到的、人间存在的内心不安、苦恼、高兴，相反它充满了表示现世的喜悦和悲伤的旋律。

这种由神话象征的东方民族和韩国人的原型思维深处具有的现世主义，从哲学上曾给我们带来过光明与黑暗，对此，我们有必要加以解释。

在东北亚文化圈中，浸透最深的现世主义理想型的帝王是舜。孟子谈到舜的人间本质，他说：“舜非行仁义，由仁义行，明于庶物，察于人伦”。我们就这句话推理来看，受到推仰的舜，还不完全是以道德的意志，通过斗争去行仁义，而取得胜利，相反，却用非常自然而纯粹的表现去理解。像卡特的当为论理一样，一定要行仁义的战斗决心，在孟子记述的舜的为人中，几乎是看不到的。在舜的这一理想型中，我们体会不到圣保罗罗马书中说的在自我分裂的苦恼中，在圣人破裂的灵魂前，战悚的严肃感。总之，在舜的理想中，我们发现不了用哲学比喻的终末论的历史意识，即“破碎了的世界”那一状况。

那么，在“自然＝道德行为方式”的论理表现中，就说明了东北亚特有的、哲学的身心关系。“身和心的关系不是二元的，但亦不是一元的（心身不二而不一）”的关系正是如此。柏拉图以来的西洋哲学史中，把心身关系视作最重要的哲学命题而加以研究。

不是一元论倾向，但也摆脱不开二元论的框架，到了现代的

后期出现了现象学后，才使心身关系接近于“不二而不一”的论理。心身称作“不一”，意思是说它们的关系，不是西洋传统形式论理公式的同一律（A＝A），此外，说不是“不二”，意思是说用矛盾律（A≠～A）不能说明的。看不见的心，被看见了，又存在于看到的身体上，另被看见和使看见的身体，亦存在于看不见的心上。传统的东洋画法中，余白的美学，与其说用目视的冲突和对立形成对位法，还不如说那种余白，任何时候均是以身体内在的虚来自然表现。

所以，在汉字文化圈里“修身”的语义与“修心”的意思直接联系着，二者从未有丝毫的冲突。西方人对东方人传统思维中所说的身体疾病理解不同，为什么，因为长期的东方生活哲学认为自身的心的修炼能够存在于自身的身体锻炼上。孝行的哲学背景亦应从这一点去理解。

“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”，这一孝道的第一命题和下面接着的“立身行道”的形而上的秩序是相联的。身体和气的形而下绝不与心和理的形而上分开来的。这一种“不一而不二”的关系论理，可以看作是元晓哲学的“融二而不一”与“圣俗一如”，圆光的“俗五戒”思想，东学思想中“人乃天”，甑山教中“后天世的地上仙界”思想生长的苗圃。

由此可推定，东北亚自生的现世主义世界观，当接受这一世界观的人们，用自我心身修炼的教育而不再能支撑时，那么，就会立即带来很大的精神堕落和后遗症。为什么这样呢？当该现世主义用心身修炼不能得到升进时，为了治愈所谓的现世主义，可以使人向根本蜕化，再不具备使之重新变形的超越的力量（像基督教的神一样）。总之，通过自我修炼教育的人生升华和无关的各种现世志向为主的想法，会产生很大的精神病理现象的危险。为什么呢？因为作为活着的第三者，从死亡的那边再行照明生活，并不断蜕变的形而上学的思维不足。在所谓杀死自己“逆说难破”的诀行中，能够看到永生复活光芒的那种形而上学，在那里并不浓

厚。因此，很大程度上存在着轻视自己告白和忏悔意思的危险性。这可以说和“一棵小麦落到地上死了的话……”圣经的文句一样，是超越和新变形的形而上学的苗圃。

我们有没有和它一样的命题呢？有。忠武公李舜臣的“生则必死，死则必生”的哲学，从形式来看，和前面约翰福音说的一样。但从实质来看，在那里语言的色彩差别却是很大的。为什么呢？忠武公的言表意思是通过现世的尽忠报国使得永生。忠，是形而上学。通过忠道使之得永生的意思中，并不能找到在人间必然性中蕴含的命运的失败和在转折中的那种逆说的救援。

所以，在这一现世主义集团无意识世界前面，已经谈过的努肹夫得和怛怛朴朴的传说，从哲学意义来看是非常可贵的。夫得的圆融性遇到朴朴的方正性，如同金兰的“合一”。因此，活是活着，但当要求作出肯定的创造时，这时的圆融性，和当要求否定的抵抗时，这里的方正性，也就是当《周易》所说的金兰调和出现时，代表现世主义的圆融性和方正性可以带来光辉的文化进步和升华。但哲学上的这一进步和升华不足的时候，例如，在这块土地的生活世界，义理生活观淡薄时，就会低质化，并使该词义丧失普遍性的意义。

二、新罗精神的光明与阴暗

前面已经谈到新罗神话和高句丽神话色彩上的差异。现在，我们把现世主义理想型的方圆的调和，金兰的均衡，再次作为“金尺”来考察新罗神话表现的精神明暗和高句丽神话表现的凹凸情况。

与新罗建国神话所见一样，新罗的原本精神，用词汇融合解释，感到它与“坚韧执意”相比，更接近于“圆通融和”。为什么呢？新罗的“卵”与那种斗争的、外向的、行动的性质相比，反而更浓厚地散发着平和的、安定的气氛。用周易的概念来解释，新罗的“卵”与有果断性、有棱有角、冷若冰霜，“其利断金”的精神相比，反而在神话象征世界，更具有“其臭如兰”的温和气氛。

所以，在夫得和朴朴的传说中，虽有圆融和方正的妙合，但首先给予评价的还是那种圆满顺应的圆融性。尤其在新罗社会，在古代社会中，首先展开了特殊的女子 tu rae 游乐的“han ka φwi”（中秋节）活动，另外，关于 3 女王的存在，也是在世界史上难以找到的事例。特别是不顾唐帝对新罗女王（善德女王）的嘲弄，新罗仍不予理会，继续拥立善德女王。

从女子 tu rae 中产生了又一种形式，即，源（原）花徒，它比花郎徒创设得更早，这同新罗的“卵”所具有的特点一起，从哲学思想上值得我们深加吟味的。同时，将源花看作是“seon bi”（士人）的记录，随着女王的存在这是理所当然的，但它与新罗原型的发祥也是没有什么距离的。虽根据需要后又创建了花郎徒，但我们认为在男子 tu rae 的基础上，仍旧存在着这一妇女的组织。为什么呢？因为让花郎具有美丽的风采同时，还要他们化妆，这在新罗社会中是强调的。[①]

源花徒换为花郎徒直接的原因，当然是因为源花之间互相妒忌而自我破裂的。但是，间接的原因则是单靠妇女的现行存在，不可能圆庞大的统一大业和中兴的梦，只有借助男人的帮助才可实现“欲兴邦国”的宏愿。由此我们亦可认为，从融合的意义来看，当时希望花郎道形成“坚韧执意”与“圆通融和”的均衡，“圆融”和方正的调和，“兰”和“金”的交合。新罗的中兴，如果可以说是这一均衡、调和、交合的成功之作的话，那么，新罗的灭亡亦可以说是上述这些被破坏，又回到崇尚女性，终使精神力量堕落而引来的结果。为什么呢？在新罗灭亡期，宏伟的计划被搁置一边，知行合一留为空话，而审美意识完全坠入感觉、官能的享乐主义深渊。

现在我们不妨观察一下，可以认作是新罗中兴的精神支柱，方圆的妙合和金兰的交合。精神上的圆融的包容性和宽容性，从佛

---

① “其后更取美貌男子”（《三国史记·新罗本纪·真兴王条》）。

教的元晓和儒教的薛聪父子关系中能够表现出来。元晓已经是圆融性的化身。他没有想从形式上去坚守佛戒，心在任何时候亦要离开执著于分别智的状态，像他在他的《菩萨戒本持犯要记》说穿的那样，将祸福圆融归一，超越彼此的区别，心在任何时候都要处于喜悦中一样，他与瑶石公主之间生下薛聪。他并没有强要他的儿子成为佛教徒，而是根据国家的需要，希望他作一个儒家。在韩国思想史上，儒、佛的会通上，比这更加漂亮的升华情况是不多的。

"既入寂，聪碎遗骸，塑真容，安芬皇寺，以表敬慕终天之志，聪时旁礼，像息回顾，至今犹顾矣。"[1] 据传说薛聪在元晓死去前始终不离父亲身边。元晓的哲学喜欢使用的"圣俗一如"和"融二而不一"的论理，与"父子一如"的命题具体相遇，亦说明儒、佛能够圆融无碍地会通。在这一点上，元晓在和瑶石公主通情前，常吟《诗经》中的诗"谁许没柯斧，我斫支天柱"。这既非淫荡又非禁欲，而属性领域中的新罗的理想。

同这一圆融会通的精神秩序一起，在新罗的中兴精神上，方正直义的思想亦是很强烈的。关于花郎们的行迹，在这里勿需一一记录，我们想到的是，儒学家强首为代表的方正直义的人生态度。强首的父亲看到自己的儿子已在社会上出名，于是，要求他的儿子与名门闺秀重新结婚。在这里没有形成元晓和薛聪圆融的父子一如的情况，强首方正地谢绝了父亲的请求。

"贫且贱非所羞也，学道而不行之，诚所羞也，尝闻古人之言曰，强首辞不可以再娶，糟糠之妻不下堂，贫贱之交不可忘，则贱妾所不忍弃也。"[2] 他的父亲对此再也无法要求儿子。

方圆妙合，在象征新罗中兴精神的一位人物，慈藏法师的思想中，亦全面地体现出来。慈藏认为在新罗社会确立精神纪纲是

---

① 《三国遗事·元晓不羁》。

② 《三国史记·列传》。

一个先决的问题。“佛教东渐，虽百千龄，其于主持修奉，轨仪阙如也。非夫纲理，无以肃清，启勅藏为大国统，凡僧尼一切规犹总委僧统主之……藏值斯嘉会，勇激弘通……一代护法于斯盛矣。如夫子自卫返鲁，乐正雅颂，各得其宜”。[1] 在“慈藏定律”这一故事中，我们感到“非夫纲理，无以肃清”的方正性，是慈藏思想中重要的因素。尤其考虑到慈藏的佛教哲学是戒律宗时，更可确证这一点。但是，肃清所需要的“纲理”还不是全部内容。那里还要加上作为一种圆融性的、乐的精神旋律。它可使我们联想起像《周易》说的“作乐崇德”。尤其在《遗事》中，将“慈藏定律”的精神比作为孔子的礼乐思想，这更富意趣。在这一点上，方圆的妙合，金兰的交合，在哲学上是与礼乐的统一没有不同的。我们可看《礼记》。“乐所以修内，礼所以修外。”[2] “乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬，乐胜则流，礼胜则离，合情饰貌者，礼乐之事。”[3] 从礼乐的哲学来看，慈藏的精神和用“不一而不二”的论理来看待同和中的差异，差异中的同和的基本构想，应该说没有什么不同的。简单地来说，在精神秩序中，它与“非同等的同等”一样。方圆之妙的理想型，终于延伸到宇宙的“调和与秩序妙合”（和序之妙）的宇宙观。认为新罗中兴正是靠“非同等的同等”的哲学力量，是否觉得这样推测太过分呢？真兴王在掀起风流道的同时，又想将其与“非同等的同等”这一哲学思想联结起来。对这一关键问题在他的黄草岭巡狩碑中可以发现。“纯风不扇则世道乖真，玄化不敷，邪为交竞，是以帝王运号，莫不修己，以安百姓。”[4]

这一精神所期待的新罗中兴，由于金兰之交被破坏，也就走向衰亡的道路。根据史实记载，新罗统一以后，长期处于太平盛

---

① 《三国遗事·慈藏定律》。
② 《礼记》。
③ 《礼记》。
④ 柳承国：《韩国的儒教》中卷，第89页。

世，这时，国民亦陷入无事安逸中，同时国民上下的乖离亦广为蔓延。于是，在新罗末期，连续不断发生未曾有过的精神混乱。在下代150年期间，虽有20位国王即位，但终因内部分裂和内乱而崩溃。

这时，“Sin ba ram”和“meos”变为无意味化，真圣女王和角干魏弘陷入官能性的游兴，而少年丈夫却沉醉于淫戏。另外，42代兴德王精神完全陷于懦弱状况。王后章和夫人死去，王思妃而伤心，每日陷于悲痛，闲度岁月。景哀王时，像已指出过的一样，在鲍石亭豪华奢侈的游乐（丧失道德性）中，让后百济诛戮。史实记录有当时王侯将相均趴在地上卑鄙求饶，这说明那种文武大王死亦要成为护国大龙，崇尚佛法以保卫国家（“崇佛法，守护邦家”）的精神完全被丢在一边了。

在这种精神风土沦落中，不可能萌发金兰之交。金兰之交的消灭，即是信义的无化。第45代神武王（金佑徵）在没有即位前，和侠士弓巴（张保皋）说了这样一段话。“对我来说，在这一世界上有一个和我不能共存的仇人，你为了我，如果能将该仇人除掉，等我登上王位后，就可将你的女儿当我的王妃。”于是，张保皋把闵哀王杀死。一旦登上王位的神武王，认为弓巴是微贱人物，因此，他的女儿不配作王妃，他食言了。在全盛期强首坚守的那种方正直义的信义，在这里完全消失了。金兰之交遭到了破坏。

三、高句丽精神的光明与阴暗

同我们已经吟味过的一样，高句丽的“卵”与其说在平和的气氛中生长，还不如说是在斗争、憎恶、压力下成长起来的。尤其在广开土大王碑中，对高句丽的始祖、高句丽指导思想的典型高朱蒙，并不是作为具有平和品性的文德人士去描写，而是将他描写为有武功和勇猛精神，善骑马射箭的武德人士。始祖的神话描写这样强而有力，与此相同，在代表新兴高句丽到来的大武神王时的传说中，亦可看出过于男性化的高句丽的信心。大武神王时，高句丽亦还未能清算与北扶余的斗争关系。

北扶余的带素王得到红色乌鸦，是个长着一头二身的怪物。对此，带素王的大臣说了下面一段话。“乌者黑也，今变而为赤，又一头二身、并二国之征也。王其兼高句丽乎，带素喜送之。”① 高句丽收到这一怪物后，反而大为高兴。“黑者北方之色，今变而为南方之色。又赤乌瑞物也。”②

五行思想中，北方作为玄武是黑色，南方作为朱雀是红色，这是很容易了解的。问题是南方在五行中是阳方，北方则是阴方。可以说高句丽民俗信仰中，阳胜阴的思考方式，作为这一传说的内容而展开。《史记》记录的好童王子和乐浪公主的爱情故事上也是这样的。王子好童冷情地对公主说，如果你击不破自鸣钟，我就不娶你为妻，他对妇女是非常强硬的，但对他的父亲却表现出无限的懦弱，于是，他最后自杀了。《魏志》高句丽传中也说“高句丽人的性格凶猛，急燥，好斗”，还有“高句丽人有力气，喜习战斗”，都说明高句丽人阳气很盛，行动果断。从“融”内含的意思中来看，高句丽与新罗不同，它的原型气质中，“坚韧执意”更占优势。

尽管高句丽在其原型上，集团无意识地具有“锐利可以断铁（其利断金）”的“坚韧执意”的强势，但不是只靠此能实现一个国家的中兴的，像高句丽“东盟”那样的习武 Sin ba ram，尽管亦鼓吹“其利断金”的团结力量，但只有 Sin ba ram 通过考验，维持其品位，才可以向中兴升进。所以，高句丽有意用“其臭如兰”的教育和文德来补救其不足的一面。高句丽设立了扃堂一类的文武均衡的教育机关。高句丽“俗爱书籍，至于衡门厮养之家，各于街衢造大屋，谓之扃堂，子弟未婚之前，昼夜于此，读书习射。”③ 根据史实来看，鉴于只靠贵族的军队还不能完全抵御外敌，

① 《三国史记·高句丽本纪·大武神王条》。

② 同上书。

③ 《旧唐书·高句丽条》。

于是，需要同时培养下户阶层的男子，让他们研读学问和军事，那么，担任这一任务的教育机关就是扃堂。然而，扃堂和申采浩喜爱的高句丽的皂帛仙人（先人）有何关系，我们尚不完全了解。总之，代表高句丽的人物乙支文德将军，在《三国史记》中有关于他的记载。从记载中可以了解到，高句丽认为的理想人物，应是在武勇和智略上面，再加上学问。即“资沈鸷有知数，兼解属文。”①

高句丽成功地培养出的人物，像是新罗情况下的花郎仙人一样，就是皂帛仙人。可是，关于皂帛仙人的文献，又不像关于花郎仙人那样，一是不分明，二是还不够直接。从《史记》的记载上来看，皂帛仙人和高句丽的诸加评议有着密切关系，并随之而活动。所谓诸加评议，像是新罗的和白一样，即指重要的国策并非由君主一人单独决定，而是提交给长老会议的一种制度。例如，5 代慕本王薨，他的太子不肖，通过诸加评议的决议，6 代由太祖大王担任。

另看作是皂帛仙人的明临答夫椽那皂衣，接受百姓的祈愿，将暴君 7 代次大王杀死，首相菸支留召集诸家评议，拥立太祖大王的兄弟作为新大王登基。还有第 14 代烽上王，国家饥馑严重，而不能自肃，有悖于民心，皂帛仙人仓助利召集诸家评议，废烽上王，立乙弗为君主，这些均是史例所见。我们通过仓助利思想，某种程度上可以看到皂帛道情况。“天灾荐至，年谷不登，黎民失所，壮者流离四方，老幼转乎沟壑。此惧畏天忧民，恐惧修省之时也。大王曾时不忠，驱饥饿之人，困木石之役，甚乖为民父母之意，而况此邻有强梗之敌，若乘吾弊之来其如社稷生民何。愿大王熟计之……君不恤民，非仁也，臣不谏君，非忠也。”②

从这一记录推想，我们可以看到皂帛仙人仓助利仿似新罗仙

---

① 《三国史记 · 列传》。

② 《三国史记 · 高句丽本纪 · 烽上王条》。

人，亦具有方正直义的精神。不过，从另一角度来看，在高句丽的光明精神上，还有“同心之言，其臭如兰”的语意。有名的传说即是温达和平康公主的故事。平原王的女儿平康公主，是一位聪明智慧的女丈夫，她和傻子温达结婚，终于让他变成一个优秀的将军。关于她的人生观留有片段记录：“一斗粟犹可舂，一尺布犹可缝，则苟为同心，何必富贵然后可共手。”[①] 平康公主的这种不固执己见，宽广的心胸（圆融性）使一个傻子脱胎而变为一位大丈夫。

高句丽和新罗不同，虽亦具有集团无意识的状况，但为了自己国家的中兴，又补充了与新罗不同的方面。“融”作为词汇上的意义来看，它好像在新罗的“圆通融和”基础上又补充了像有意图性质的“坚韧执意”，高句丽在“坚韧执意”原本的基础上，培育了“圆通融和”。但是，高句丽精神的阴暗，也由打破了原型的“圆通融和”和“坚韧执意”的均衡，自己唱独脚戏而表现出来的。这样，方圆之妙与金兰之交受到破坏。

泉（渊）盖苏文，他是高句丽灭亡期的人物。根据《史记》的记录，说“他仪表雄伟，意气豪逸”。但是，他的“坚韧执意”并未受到“圆通融和”的影响，得到中和的中正，从而向一方膨胀，最后变成“国人认为他性格残暴，并对他十分厌恶”。他尽管没有屈服于唐朝，具有很大的勇力，但看不到在像乙支文德的思想中表现的“知足愿云止”[②]的守分精神。守分精神在美好的社会面前，就像已看到的“非同等的同等”的关系一样，总会结满硕果。因此，像《史记》对他的评传那样：“盖苏文，非常人也。然则苏文亦才士也。而不能以直道奉国，残暴自肆，以至大逆。”[③] 可见高句丽虽有勇力，但最后还是失去其方正性。

---

① 参见《三国史记·列传》。

② 乙支文德送给隋将于仲文的一句诗句。见《三国史记·列传》。

③ 《三国史记·列传》。

尤其是高句丽，本来在其原型上缺少圆融性，可是，到了末期连此也蒸发了。像新罗兴盛期可以看到的儒、佛的会通，在高句丽末期道教和佛教之间就没有形成那种情况。道、佛之间造成深刻的精神违和感，使高句丽的精神更陷入黑暗。道、佛间的互争，终使最后一位高僧普德到百济躲避。

在韩国哲学史上还有如下一些问题值得研究与讨论。只靠现存的文献亦可看出，高句丽的高僧与新罗不同，他们不是在本国进行思想的、学问的以及宗教的活动，而是去到中国和日本，几乎在那里度过了一生。荣阳王时，高句丽佛僧僧郎不顾自己已是三论宗的大学者，仍只在中国活动，惠慈、慧灌去到日本成为奈良文化的创立人，还有道登也在荣留王时东渡日本。这一思想的宗教状况，是否说明高句丽在精神教养方面，更加深了高级文化的贫困？总之，从历史上来看，高句丽的高僧，的确未能树立起像新罗文武大王遗嘱说的“崇佛法，守护邦家”的传统。其原因究竟何在？在新罗可能，为什么在高句丽就不可能呢？对这些问题的回答，我们认为是深层次了解高句丽精神与新罗精神的重要阶石。还有需要着手的是，对韩国哲学史上代的研究，有待于进一步拨开它的面纱。

第二篇　三国时代的哲学思想

第一章　三国时代哲学思想的背景

三国时代是指公元1世纪起到新罗统一三国后的7世纪，约计有700年时间。这一时期也可以说是处于国内外诸多变化的时期。

三国是指高句丽（公元前37—668年）、百济（公元前18—660年）、新罗（公元前57—935年），高句丽地处韩半岛北部和南满一带，同时也是占据中国东北地方的扶余族一个支派建立起的王国，百济也是占据韩半岛西南端一带的扶余一族王国，而新罗则与前两个国家不同，是在韩半岛东南方独自建立起的王权国家。

如果需要了解三国，大体上来说需要就如下三个问题进行讨论。

①以建国传说为中心的民族信仰类型；

②在部族国家中古代国家形成的时期和国内外形势；

③儒、佛、道等外来思潮的吸收和融化。

这些问题作为三国共有的问题，在决定三国的性质方面起着重要的作用。

一、建国传说的吟味

百济的建国传说因属高句丽的支流，在这里，我们只吟味一下高句丽的朱蒙神话和新罗的赫居世神话即可得到满足。首先，根

据《三国史记》[1] 的记载摘录有关高句丽的建国神话。[2]

"始祖东明圣王姓高名朱蒙。最初扶余王解夫娄到老无子，于是，对山川祭祀求得后嗣，他所乘之马抵达鲲渊地方，见一巨石，相对流泪。王觉奇怪，使人将该石移开一看，有一金色蛙形小儿。王甚喜告曰，'此乃天赐我贤嗣'，并命带走扶养。起名为金娃，待长大后将其当作太子。○其后，(扶余）国相阿兰弗说，'日前，天神降临告我，将来让我的子孙在此建国，你辈要到别处回避。东海边有个称作迦叶原的地方，土地肥沃，适种五谷，并可作都邑。'阿兰弗终于劝说国王将都邑迁到该处，定国号为东扶余。○其旧都来自何处不详，自称是天帝的儿子解慕漱所占并设立都邑。○解夫娄去世后，金娃继任其位。此时，在太白山南边优渤水与一女子相遇，问其来历，回答曰，'我是河伯的女儿叫柳花。同几个兄弟一起出来玩的时候，出现了一个男人，自称是天帝的儿子叫做解慕漱，他诱惑我到熊心山下鸭绿江边上的一间屋里，满足其私欲后即行离去，再没有回来。我的父母认为未经媒妁即将身子私许给别人，于是把我流配至优渤水'。金蛙听后觉得奇怪，把她收藏在家里，可是日光总是照射着她，如果躲开日光，而光线又追之而来。因此，有了胎孕，最后生一五升大的巨卵。国王将此卵扔掉给猪犬吃，但是都没有吃，扔到路上，牛马也要避开。后又扔至田野，飞鸟则展翼相覆。○国王想把该卵破开看看，但是怎么也破不开，最后还是交给其母。○其母把卵当作一种东西包起来置于热处，一个壮实的幼儿破壳而出。小孩儿外貌英俊，到了七岁的时候显然与

---

① 参见李丙焘译著《三国史记·国译篇》第213页，乙酉文化社，1977年。

② 《三国遗事·纪异第二·高句丽条》中亦几乎记载了同一内容。但《三国史记》则较其简略，为了避免赘述，此处只移记《三国史记》的记录，因为所希望的是吟味其全文的内容。

凡儿不同，自己亲手制作弓矢学射，每射达到百发百中。在扶余的俗语中称善射者为朱蒙，于是也给他起了一个同样的名字。○金蛙有7个儿子，他们经常与朱蒙一起游戏，论技能都跟不上朱蒙。○其长子带素对国王说，'朱蒙不是由人所生，为人又很骠悍，如果不尽早图谋，恐后患无穷，愿请将其处置'。国王不听其言并让朱蒙去养马。○朱蒙对骏马少给饲料让它消瘦，对老而迟钝的马则充分供给饲料让它养膘。○国王要骑长膘的肥马，把瘦马给了朱蒙。后来在原野狩猎时，由于朱蒙善射，尽管少给丸矢，也能抓到更多的猎物。○王子和几个大臣又欲谋杀他，朱蒙的母亲秘密地告诉儿子说，'国人将要加害于你，你有一身才干与智略，去哪儿不好呢，与其停留在这里挨骂受气，还不如远走高飞到别处做有为的事情。'○于是，朱蒙以乌伊、摩离、陕父等三人为友，当走到淹淲水正要跨渡时，未见有桥梁。后面追兵赶来，于是他对江河相告，'我是天帝的儿子，河伯的外孙，今天在逃亡中追者赶来，这将何为？'此时，水中鱼鳖浮上为之搭桥。○当朱蒙安全渡江后，这时鱼鳖散去，后追来的骑兵无法渡过。○朱蒙到了毛谷后遇见三人，一个人身穿麻衣，一个人身穿衲衣，还有一个人身穿水藻衣。朱蒙问，'诸君是何许人，请问高姓大名'，身着麻衣的人告名叫再思，身着衲衣的人告名叫武骨，身着水藻衣的人告名叫默居，而姓氏则未告。朱蒙赐再思姓为克氏，赐武骨姓为仲室氏，赐默居姓为少室氏，并对部众说，'我今天受大命要开创国家基业，终于在此与三贤人相遇，这岂非天赐于我？'最后根据各自才能，分别委以重任，并同他们一起到达卒本山。看见该地土质肥美，山河险固，于是拟在该处设置都邑；没有建造宫室的余暇，就在弗流水边盖房居住，称国家为高句丽，并以高为姓。那时朱蒙年方22岁，是汉孝帝建昭2年，新罗始祖赫居世2年，甲申岁。"

我们所以要原封不动地引用长文，主要是为同建国神话的祖宗檀君神话作一比较。可是，朱蒙神话是独立的传说，只不过与檀君神话相比，是后代形成的神话而已。[①]

柳东植从巫教的角度试图证明檀君、朱蒙、赫居世三种建国神话结构的同质性，即以①天神降临信仰、②地母神和两重诞生、③天地的融合和创造为三种主要原因来加以证明。[②]

他的这种试图对于抽出韩国思想中内部存在的巫教原型起着很大作用。不过我们在这里还是原封不动地保存檀君神话所具有的韩国神话的结构原型，从而阐明朱蒙神话带来什么样的变化，只有这样方可了解高句丽在三国之中占有何等特殊位置。[③] 神话的属性，如果说有其基本结构性和变化性两个方面的话，那么，我们想着重研究这两者中的后者关系。

第一，关于作为帝释或者是天帝的天神概念有了很大变化。檀君神话中的三桓是作为三一神存在的，[④] 尽管它仿佛是作为人间

① 为对比上的方便起见，下面檀君神话的原文是按《三国遗事》来摘记的，《三国史记》中未收录。

"魏书云，乃往二千载，有檀君王俭，立都阿斯达，开国号朝鲜，与高同时，古记云，昔有桓因庶子桓雄，数意天下，贪求人世，父知子意，下视三危太伯，可以弘益人间，乃授天符印三个，遣往理之，雄率徒三千降于太白山顶神檀树下，谓之神市，是谓桓雄天王也，将风伯雨师云师，而主谷主命主病主刑主善恶，凡主人间三百六十余事，在世理化，时有一熊一虎同穴而居，常祈神雄，原化为人，时神遗灵艾一炷蒜二十枚曰，尔辈食之，不见日光百日，便得人形，熊虎得而食之忌三七日，熊得女身，虎不能忌，而不得人身，熊女者无与为婚，故每于檀树下，咒愿有孕，雄乃假化而婚之，孕生子，号曰檀君王俭，以唐高即位五十年庚寅，都平壤城，始称朝鲜，又移都于白岳山阿斯达，又名弓忽山又今弥达，御国一千五百年，周虎王即位己卯，封箕子於朝鲜檀君乃移于藏唐京，后还隐于阿斯达为山神，寿一千九百八岁"（柳东植：《韩国巫教的历史和构造》，第 37 页，延世大出版部，1975 年）。

② 柳东植：《韩国巫教的历史和构造》，第 27—45 页，延世大出版部，1975 年。

③ 这种见解在后述的赫居世神话情况中也一样。

④ 在檀君教（大倧教）教典《三一神诰》中详尽地叙述了这方面内容。

世事记录的，但是，仍全部记录为神市、神坛树、神化（为山神），因而让人们推测，这一神话背景全部是神国。然而在朱蒙神话中，这种三一神的概念却烟消雾散，唯一记录的是“自称天帝子”的解慕漱和“我是天帝子，河伯外孙”的朱蒙。

两种神话在天神降临的基本型上虽没有任何区别，但它不是只讲根据神意那种单方面的理世关系，而是转化为根据人帝向上天要求，变为天帝的。这里可以看出由于原始信仰的人文发展，而得到明显修正。这一事实从别的方面也可以看出。

三桓象征的天神，由天帝把它抽象化了，但是，在朱蒙神话中桓雄天王的臣属风伯、雨师、云师却作为自然现象中概括的名字出现。而“朱蒙乃与乌伊、摩离、陕父等三人为友”，均说明出现了具体的人物。不仅如此，其后从给相遇的再思、武骨、默居等三贤人赐姓来看，完全可以证明人文发展的阶段。我们可以看到那种不解其先的王统说，虽从假想的神话阶段发展为现实的神话阶段，但亦同时看出“天神族”的立场仍是秋毫不容许脱离的。

第二，可以看到朱蒙传说与檀君神话不同，它说明骑马游牧民，最后作为农耕民而定居下来。当然亦可认为，檀君神话也有用熊虎图腾表示的游牧和主谷主命的农耕的混成传说，但严格地来说，可认为是二者未分化的传说。不过其中农耕传说的因素却很多。①

神市虽指太白山顶，但也是神坛树下的和平乡。在风伯、雨师、云师等的农耕指导者指点下能生产灵艾、蒜等，他们还能主管谷、命、病、刑、善恶，是属稳定的社会。由于得力于这种和平的定居生活，那么，游牧民的熊虎是否也就愿意温顺地变成人。虽然檀君传说可视作熊虎图腾族的混成说，但倒不如看成是屈从

---

① 此同柳东植的见解相反，柳东植认为“接近狩猎文化的檀君神话中表现的熊女，是否到农耕文化发展的高句丽始祖神话就变成河伯的女儿柳花呢（同前《三一神诰》第38页）。这一点只能从观察的角度不同来解释。关于这一点还需彼此进一步做一些研究，以待日后的合作。

于风雨两农师的农耕民传说。而朱蒙传说则具有其它更多的因素。

“其所御马至骒渊”的“御马”是骑马的意思，“使之养马”的“养马”是畜牧的意思，“后猎于野，以朱蒙善射，与其矢小，而朱蒙殪兽甚多”是指朱蒙狩猎。朱蒙的名字本身，据称是扶余的俗语，善射的意思。我们很容易了解到这一传说背景是指一种善射狩猎的骑马族传说。

尽管属于这样一种部族，但是，从“……汝其避之，东海之滨有地，号曰迦叶原，土壤膏腴，宜五谷，可都也”来看，他们渴望能在肥沃的土地上定居，朱蒙最终说出“与之俱至卒本川，观其土地肥美，山河险固，随欲都焉”。于是，他以土地肥美可作农耕重要条件和以山河险固可作防御外敌的军事重要条件决心考虑定居的问题。我们可以看到，高句丽虽变为农耕国家，但在它的血脉中还保留着善射骑马的野性，可以说在历史的长河中仍显现着带有象征意义的檀君神话。

第三，从性伦理可以看出，在常情之下是否叫性紊乱，或者说是一种倒错逆施。熊女咒愿有孕是女性的本能，雄乃假化而婚之也是理当的婚姻过程，这里可以看出它是男女关系中的合理现象。

然而像朱蒙传说中所说的柳花一样，“时有一男子，自言天帝子解慕漱，诱我于熊心山下鸭绿江边，室中私之，即往不返”，就是说被一男子野欲的诱惑，由于私通的结果，而后以丧失伦理为名，被父母驱逐。这一传说倒可同《汉书》地理志中所说的“妇人贞信不淫辟”来对照。这是否描写高句丽男子的野性一面，则不得而知。不仅如此，看来熊女生出檀君是非常顺理的，而柳花生出朱蒙却是一种非常艰难而危险的逆理连续。

虽然都是天神降诞传说，但使我们看到的，它们又是有着明显的差别，也就是说高句丽的立国向我们展现出一幅不合常理的背景。

第四，我们想暂时就卵生的传说意思作一考察。因为在檀君

传说中是没有这样一种变异的。卵生的象征是朱蒙传说的核心。[①]

所谓的“生一卵”不能不说是真正的神异现象。可以将其看成是再生或者是宗教所谓的二重诞生的神奇象征。[②] 笔者认为这里是把它作为圆融无碍的天神来具体体现的。

为什么在檀君神话中没有卵生这种神奇的事呢？因为檀君神话中神、人的融合已经成功，中间并无什么隔阂，因此就没有必要提出天神的具体化问题。

但是，随着人文的发展终将神、人分开，有悖伦理的问题也就油然而生。这里天神即富有自己的具体体现，同时还要有自己安生的地方。那么，它不是别的，就是“卵”。天也是圆的，是一个巨“卵”。人间则要具体地看到它，那就是“卵”。

朱蒙神话中只称“天赉我”、“天降我”、“天帝子”，而不像三桓说的那样，显示出天帝的能动变化姿态。自称天帝子的解慕漱也是一去不返，后再没有出现其影迹。朱蒙亦只知他是解慕漱的儿子，并不知解慕漱是何许人，到底朱蒙出生自何处不得而知，于是编造了神异的卵生之说。

在一卵孕胎的过程中，也未能结束金蛙的王权，他的力量超过人间。其所以如此，是因为他是天神的具体体现。这同檀君神话中三一神用一卵化生的说法相同。但这一卵就不像檀君御国1500年那样顺利，在出生时亦不顺利，受到王要弃之，王欲剖之的折磨，出生后又遇到请除之，或者国人将害汝等不祥的事情，最终走向避难的道路，方找到定居的地点，也就是说朱蒙传说，交织着复杂的故事，可见，高句丽的建国是在逆境中进行的，也许正是通过这一过程，才培养了高句丽的勇敢精神。

---

① 这在赫居世神话中也可以说是相同的。

② 柳东植：《韩国巫教的历史和构造》第39页。

下面摘要记录赫居世神话的内容。[1]

“在杨山下萝井旁，有一股奇怪的精气仿似闪电光芒照射在大地，那里有一匹白马双膝相跪不断礼敬。当找到该处时，看见一赤卵，马看见人时长哭不止，后又飞向青天。打开该卵一看，见一端庄的童子。人们感到奇怪，于是把这个孩子抱到东泉沐浴，这个孩子全身发光，随鸟兽起舞，震动天地，让日月清明。故起名为赫居世，位号为居瑟邯。那时，人们争着互相称赞说，如今天子下凡，一定需要找到一个德高女君与之相配。当时，沙梁里阏英井旁出现一个鸡龙，在它的左肋下生出一个童女。她的生相出众，双唇像是鸡的嘴。后让她到月城北川沐浴，那一似鸡的嘴唇掉落，于是称该溪水为拨川。在南山西边建立宫室，精心养育这两个孩子。因男孩儿是卵生，而该卵又像一个瓢，故将其姓称为朴，女孩儿生自井旁，故用井的名字起名。两个人到了十三岁的时候，即五凤元年甲子时，男子当了国王，女子成了他的王后。定国名为徐罗伐，亦称徐伐。或者称斯罗、斯卢。最初因为国王出身在鸡井，也有称为鸡林国的，表现了鸡龙的幸运。”

这一传说同朱蒙传说相比较，又是那样和平而坦顺，看来是属于更加后来的传说。[2] 我们很容易把记录这一传说的前半部内容忽略，为此，现将其前半部分的内容摘记如下：

“辰韩之地，古有六村，一曰阏川杨山村……，二曰突山高墟村……，三曰茂山大树村……，四曰觜山珍支村……，五曰金山加里村……，六曰明活山高耶村……，按上文，此六

① 摘自《三国遗事·纪异卷一·新罗始祖·赫居世节》。
② 参见柳东植著《韩国巫教的历史和构造》，第41页。

村之祖，似皆从天而降，弩礼王九年，始改六部名，又赐六姓……，六部祖各率子弟，俱会于阏川岸上，议曰：我辈上无君主，临理蒸民，民间放逸，自从所欲，盖觅有德之人，为之君主，立邦设都乎，于是乘高南望，杨山下萝井傍……”。

这就是说，在赫居世神话以前，已经有从天而降的六村之祖，各个六部相会同寻找临理蒸民的君主，最后得到赫居世。这一政治模式，正同檀君神话相反。檀君神话表示桓雄贪求人世的向下理世，而赫居世神话则表示六村寻求临理蒸民君主的向上模式，这一点是值得我们注意的。这可以说是由君主体制向民主（村主）体制的转化。

我们首先指出，赫居世神话，没有像朱蒙神话那样杂多邪说，只用卵生传说来构成其传说。这清楚地说明既然“天子已降”，就属于天降神话，同时又同阏英结为配偶，以此来匡正朱蒙传说中性伦理的倒错。对于这一点也是值得我们注意的。这完全是农耕民建国神话的定型。它同朱蒙神话中的骑马游牧民形成鲜明的对照。

以上我们对檀君、朱蒙、赫居世三种神话做了反复吟味，可以看出他们均是以天神降诞传说[1] 贯彻始终的。不过我们尚可明确，朱蒙神话与赫居世神话，二者具有不同的模式。这两种神话可作这样对照，即，朱蒙是表示善射的，赫居世表示日月清明的。因此，我们可以由此知道高句丽文化和新罗文化上的分歧。

二、古代国家的成立

三国都具有以天孙族为内容，形成的神话。这也可以认为是檀君神话的变形。不过，这些神话，又是停留在部族国家时，作

① 这里出现的天神，自从六堂的《不咸文化论》以来，根据众多学者的研究成果来解释，又产生诸多分岐。其中最核心的问题是，作为太阳神的天神。也有的与此不同，称它为光明神，并将它作为“光亮”思想的源泉。

为一种共同意识所产生的。尽管神话是他们的共同意识和生活的故乡，毕竟还不是他们现实的本身。这里就有神话的局限性。

三国任何时候都不可能停留在部族国家阶段。他们逐步具备了古代国家的型态，因此，也就脱离开神话世界，根据他们的形式建造宗教世界，直到去思考构成宗教本质的哲学。这些即表现出他们的宗教意识、政治态度和生活习惯已趋向成熟。从这一意义来看，三国这一时期，正如希腊一样，神话也就让位于哲学。

天神具备了该种形式的存在样态。它的仪式化就是祭礼。当祭礼发挥祭政一致的作用，成为国家中枢的时候，民族国家也就结成了。三国的古代国家形成过程亦不例外。这里说的祭礼就是意指祭天仪礼。

高句丽和百济，如果从地政学的位置来看，暂可做为别论，但它们都应被视为扶余一族。所以，不妨先看看《魏志》东夷传记载的扶余条：

“以殷正月，祭天。国中连日饮食歌舞，名曰迎鼓。于是时断刑狱，解囚徒，有军亦祭天杀牛观蹄，以占吉凶。”

将这一祭天礼仪称作“迎鼓”，就是迎接天神而击鼓的意思，同时，国人还连日举行饮食歌舞。不仅如此，还用断刑狱、解囚徒来收缆民心，并用占卜来看军事吉凶，也就是说以此来提高国人的共同体意识。这种迎鼓的仪礼绝不限于宗教的祭天仪式，无疑它又起到团结部族、进而从广泛意义上来说，也是激励国家的成长与壮大。

高句丽条中有如下记载：

“以十月祭天，国中大会，名曰东盟……十月国中大会，迎隧神，还于国东，上祭之，置木隧于神座，无牢狱。”

十月祭天仪礼称作东盟，同扶余殷正月迎鼓的天神祭一样，称作东盟的活动，亦同来自天帝子（解慕漱）的儿子东明王朱蒙有关。东明的意思是表示冉冉上升的太阳神姿态，这分明是具有“迎日”的信仰。同时，也没有忘掉实施“无牢狱”的政治。

这里值得注意的是朱蒙被作为高登神来供奉，且他的生母河伯的女儿亦同时得到供奉。《北史》东夷传高句丽条记载说：

“有神庙二所，一曰扶余神，刻木作妇人像，一曰高登神，云是其始祖扶余神之子……”

刻木作妇人像如果是指扶余神是始祖朱蒙的母亲的话，那么，扶余神无疑就是河伯女。朱蒙神话中的河伯女，她虽生了解慕漱的私生子，但以最大的耐力克服了被追逐的苦难，使朱蒙避免了周边人的谋害，并协助他逃出，最终使之登上了王位。那么这位妇人像正是刻画了一个智略的女人形象。

从神话侧面来看，高登神是天神，扶余神（河伯女神）是地神，这意味着高句丽人所拥戴的是天、地二神的两个神庙。可以推测这是来自高句丽人具有的阴阳论宗教意识观点。

阳是指男性，也是指作为天神的高登神朱蒙，阴是指女性，也是指作为地母神的河伯女 扶余神，可以看出二者是并存于高句丽人宗教意识中。这种阴阳相对的思考形态，对构成高句丽人文化类型的本质起过很大作用。

高句丽人作为游牧民而定居下来。正如上面指出的那样，高句丽人同时具有男性父权狩猎民的气概和女性母情农耕民气质的这两个方面。这种阴阳论的两个方面虽有时带来两极的矛盾，但亦有时能够形成创造性的调和基础。

高句丽人用迎鼓或者东盟祭来摸索二者创造性的调和道路。总之，我们认为这一点是否正是高句丽人所具有的韩国思想的原

初型态。[1]

从地政学角度来看，高句丽同中国相连接，高句丽所建立起的土地又是中国进出韩半岛的要道，因此，它们之间的冲突，好像注定要发生的。高句丽不屈于连续不断的侵犯，并坚韧不拔地与之相对峙。

高句丽本由消奴、绝奴、顺奴、灌奴、桂娄等5部族形成，最初虽在消奴部产生了王，但后来被桂娄部所代替。所谓王是作为5部族联盟之长而成为高句丽的核心力量，但当确立中央集权制以后，部族制即行垮台，而为地方行政区域所代替。

根据朱蒙建国传说来看，那是公元前37年的事情，但到了朱蒙的儿子琉璃王时期，将京城迁至东北地方的国内城（通沟），第6代太祖王时（53—146），征服其它部族，扩大领土，并扩充了势力。[2] 所以，高句丽的王权建立，应看成是至少在建国传说以后约2世纪后的事情。[3] 从此又将其势力逐渐扩散到古朝鲜以来的旧疆域西北地方，[4] 美川王（313）时，占据了汉四郡的一部分乐浪郡和带方郡，在完全驱逐中国势力方面取得成功。

这时高句丽以公元3、4世纪为界限，占据了韩半岛的北部和推测以满洲为一圆的中国东北部，并加紧步伐形成以扶余族为中心的文化同质性及民族意识。[5]

---

① 亦可谓是一种朱蒙神话的升华在思想上的具体体现。

② 参见金哲埈著《韩国古代社会研究》中卷，《高句丽、新罗官职组织的成立过程》第119页，知识产业社，1975年。

③ “这里所谓的王，系指统合部族国家的联盟长。据推测，初期，消奴部族长松让国王占据了这一位置，在太祖王当时转向桂娄部”（金哲埈：同上书，第124页）。

④ “推测是在公元前5世纪形成的、西北部地方的古朝鲜集团”（柳东植：《韩国巫教的历史和构造》，第21页）。

⑤ “如果考察这种濊的社会和扶余、高句丽、沃沮等的社会关系，其风俗虽有不同，那只不过是地方的差异，语言是共同的，有着同族意识的联系，各部族间的文化交流关系一直持续着，这是我们可以推测的”（金哲埈：《韩国古代社会研究》，第274页）。

这一地区原属汉四郡的一部分玄菟郡地区，可以推断早期就与汉文化有接触。所以认为汉字的使用在三国中是最快的，我们需要知道的是，它对高句丽文化直接和间接的影响究竟如何。不过值得注意的是，在这一时期的高句丽的扃堂组织是高句丽产生的私学，它把文武一致作为教育目标，起着担当高句丽国民教育的中枢作用。[①]

尽管称作文武兼全，但是作为善射、善骑的朱蒙后裔时刻准备防御屡犯的外侵，会是更加具备一种尚武的精神。这好像可以同后来的花郎风貌形成对比。因为花郎也是在研习道义，喜行歌乐之余崇尚武艺。我们对已发掘的具有古代国家体系的高句丽文物不要一视而过。

当时手工业很发达，已经生产织物和木器，占据乐浪郡后，得到丰富的铁，以此来制造农机和兵器，对国家富强起了很大作用。用扩大使用的汉字编纂了100卷的留记，令李文真将其缩编为5卷的新集，但这些均未传到今天。

高句丽的诗歌没有流传下来，但乐器有管、丝、打击乐共14种（弹筝、卧箜篌、琵琶、五弦、横笛、箫、小筚篥、桃皮筚篥、腰鼓、担鼓、贝）；乐曲有芝栖歌、芝栖舞、箜篌引等；宰相王山岳将晋朝的七弦琴加以改良制作玄鹤琴，据说可以弹出100余首乐曲，这就可以看出喜欢歌舞的扶余族后裔的精神面貌。

高句丽的美术只能从古坟的壁画中发现。李弘植编写的《国史大事典》高句丽美术条中扼要地记述如下：

“舞踊冢、角觝冢等初期的壁画具有古拙的痕迹，但花上里龛神冢等中期作品用精细的写实笔迹极好地表现了当时的

① 关于扃堂，由于文献不实，不作详细考察，但是，我们可作这样评价，如果说三国统一大业是由高句丽完成的话，那么扃堂会为其建树莫大功勋，这和花郎徒为新罗统一事业所建功绩应是不相上下的。

风俗。四神冢等后期壁画表现出能够自由运用雄劲的线条勾画博大而健康的精神，同时还可达到超越现实而进入写意的境地。

“不论从陵墓的规模和形式来看，或者从古都发现的遗址来看，均可了解当时的建筑技术，已得到高度发展。”

在古坟及其建筑技术的发展中又是以高度的数学作为基础的，这一点已清楚不过，就不再赘述。可以预测高句丽既然占据三汉四郡的旧域，必然会继承优于希腊数学的汉代数学。[①]此可视作三国中引进了[②] 先进的技术。[③]

高句丽因同中国民族直接接触，因此，需要应付国内外复杂的形势，并从中建国，而新罗则不同，是在韩半岛东南端比较安定的领域建立自己的国家的。很平和的赫居世传说雄辩地说明这一点。

关于在辰韩的故地建国[④] 的新罗国俗，《魏志》东夷传有如下的记述：

“常以五月下种讫，祭鬼神，群聚歌舞饮酒，昼夜无休，其舞数十人，俱起相随，踏地低昂，手足相应，节奏，有似铎舞。

十月农功毕，亦复如之，信鬼神，国邑各立一人，主祭天神，名之天君，又诸国各有别邑，名之为苏涂，立大木悬

① “较希腊数学先行一步发展的中国的汉代数学，传下的有《周髀经》，连三角定理业已说明。”（洪以燮：《朝鲜科学史》，第48页，正音社）。

② 百济的建国也是由同属高句丽一族的扶余族南下完成的，百济的先民马韩也是由北方游牧民移住过来的（李丙焘：《国史大观》，第52页），如果考虑这一说可取，那么，中国文化传入百济也是研究的课题。

③ 金容云、金容局：《韩国数学史》第45页。科学和人间社，1977年。

④ “辰韩之地，古有六村，一曰阏川杨山村……”（《三国遗事·记异第二·新罗始祖·赫居世王》）。

铃鼓，事鬼神，诸亡逃至其中，皆不还之。”

在月令下面不忘另书“下种讫”、“农功毕”，苏涂无疑是指农耕民的庆祝与祭祀。

为了解苏涂的背景，最好来考察如下几种事项。

（1）辰韩的意思

（2）月令与有关活动的关系

（3）歌舞的类型

第一，辰韩有的看作是作为辰国，系指三韩（汉四郡以南地方）的全部，[①]有的看作是指与马韩、辨韩合并为三韩的一个部分。如果解释前者的情况，辰韩是一个大概念，而如作为其中的小概念来说，辰韩系指新罗的故地。但后来三国统一后，又扩大为辰国，占据了三韩全域，因此，苏涂的风俗应看作是高句丽以南全域的习俗。就是说苏涂和扶余的迎鼓，高句丽的东盟有着相互对等的意思。这从下面的月令和有关活动的关系中体现出来。

第二，迎鼓的月令是殷正月．殷是把丑月作为正月，用现今的月历推算相当于阴历 12 月，阳历 1 月。从韩半岛气候来看，至少是酷寒时节，甚至属于严冬雪寒的季节。这同农耕节气没有关系，它是同狩猎季节有关系的。所以，迎鼓这一活动具有同苏涂正相反的目的意识。

高句丽的东盟祭是“以十月祭天”，与殷正月相比，从季节上来看是相当推后进行的。即使是十月也与秋收季节没有任何关联。为什么与迎鼓的“连日饮食歌舞”不同，反而“其俗节食，好治宫室”，即节约饮食，大事修缮宫室；东盟祭的时候，还说：“其公会衣服，皆锦绣金银以自饰”[②]反而着起豪华奢侈的衣装，而那

① “上古时代，我国半岛南部有三个部族社会，即马韩、辰韩、弁韩，统称三韩……本来在此领域，有目支国君长辰王势力下建立的辰国部族联盟体……乐浪的汉人就将其称作辰韩。”（李弘植：《国史大事典・三韩条》）。

② 《魏志・东夷传・高句丽条》。

种群聚歌舞的苏涂之风却找不到。[1] 因此，我们认为东盟的十月，是选择秋收结束后的晚秋季节，[2] 脱下狩猎弄脏的衣服换上新衣，而后进行的一种向苍天和祖宗表示的祭礼。

因此，我们可以说迎鼓是属游牧型，东盟是属游牧农耕型，苏涂是属农耕型。以此为基础再看他们的歌舞类型。

第三，迎鼓的“连日饮食歌舞”，是群舞还是独舞不很分明。即便是由国人集团形成的歌舞，如在偶然形成的合唱或舞蹈的情况下，也还不能认为是分队有组织的群舞。

然而，特别是像苏涂则是“群聚歌舞饮酒”，且“其舞数十人，俱起相随，踏地低昂，手足相应，节奏有似铎舞”，即达到数十人分成一队，俱起相随，手足相应，伴随节拍起舞歌唱的地步。这就使我们联想农耕社会中的集体化，即互助组化的过程。这种有组织的群舞的风气，正是以新罗的和白制方式出现的，《隋书》所说的“共有大事，则聚群官，详议而完之”（新罗传），《唐书》新罗传所说的“事必与众议，号和白，一人异则罢”，像花郎（徒）那种“群体”的集聚，就为奠定新罗千年大业而打下基础。

以上我们通过祭天仪式分析，大体了解到南北之间的差别，那么，在这一背景下，新罗的王权国家是如何形成的呢？

新罗的建国虽比高句丽晚得多，但也经过了朴、昔、金长期的推选制，到 4 世纪才改变为相续制。它也是在高句丽征服带方和乐浪后的 4 世纪初，才从原始体制开始走向统一的道路。这同高句丽不同，因为新罗从内外形势来看，维持了比较长期的安定。但在这一时期（4 世纪），国号确定为新罗[3]，并建立了中央集权的

---

① 即使没有东盟祭歌舞饮酒的记录，亦不能认为扶余迎鼓祭的连日饮酒歌舞之风到高句丽（扶余的后裔）就没有了。

② 从殷正月（扶余）换到秋十月，多少会感到农耕民的趣味。

③ 视作王权确立和古代征服国家的膨胀时期，应是真兴王代（金哲埈：《韩国古代社会研究》中《高句丽、新罗官职组织的成立过程》第 67 页），即公元 540—575 年，处于三国时代的末期。

王权，而国力也就迅速增强，最后完成了统一事业。至少晚于高句丽两个世纪建立起的新罗，其统一三国的原动力究竟来自何处？这首先从花郎组织找其原因，恐是理所当然的。

对新罗花郎道的研究已经有了不少成果①，不过作为思想史背景的花郎组织，我们对它还应指出若干事实。

第一，应指出它是贵游子弟的人间修炼组织。当然对平民出身的人也不是拒之门外。②然而推荐作花郎大体上仍系贵族子弟，即使不是这样，也与贵族子弟同列。③并意味着他们将作为国家的栋梁，登上领导者的地位。

这一事实与高句丽的扃堂相比较有着鲜明的不同。扃堂组织是和高句丽的国学（贵游弟子的学校）相并立的组织，它既是永久性的庶民私学机关，又是作为青少年国民组织应付国家非常时期的团体。我们认为这同花郎徒那种人格修炼组织有很大的不同。

第二，应指出维护以国仙道为背景的教育传统。国仙道的内容可另作研究，但应指出的是花郎道并非为了一时的方便而组织起来的，它是在久远的传统基础上，为适应时代的要求并不断改进教育内容而建立的。

高句丽的扃堂是为对付不断外侵的国家需要组建的，新罗的花郎是青少年子弟的组织，它是因为受到高句丽扩张主义和百济的东征政策的刺激，从而想要加强自己的内部而组建起来的。这一点它们又是有着共同立场，但新罗的花郎又不是为了一时的方

---

① 金大问的《花郎世纪》已经烟灭不传，关于对花郎的研究资料有着很大的局限。因此，他们研究的成果有许多免不了留于间接的推理。

② "……即答曰，我名未尸，儿孩时爷娘俱没，未知何姓，于是肩舆而入见于王，王敬爱之，奉为国仙……。"（《三国遗事·弥勒仙花·未尸郎》）可见，未知何姓的庶民，也有成为国仙的例子，不过当他成为国仙后贴近国王身旁，也就与贵游同列了。而下面的记载则表现花郎的本色。

"唐令孤澄，新罗国记曰，择贵人子弟之美者，傅粉妆饰之，名曰花郎国，人皆尊事之也"。（《三国史记·真兴王三十七年条》）。

③ 另外，只能认为，从贵族阶级中选择花郎，大概缘于富裕阶级的子弟多数容貌秀丽，教养亦不同于别的阶级之故（李丙焘：《国史大观》，第126页）。

便，而是一种久远传统在现实生活中的再体现[1] 这一点又与扃堂大为不同。所以，在花郎中可能包含有“哲学”的可能性。

第三，我们想指出的是在接受外来思潮（儒、佛、道）过程中，韩国固有思想得到升华的问题。这一事实表现在花郎道已经不完全属于新罗的，而是韩国的花郎道。因此，如果不了解花郎道，就无法论证韩国的固有思想本质。可以说崔致远的鸾郎碑序对此作了明确的表示。[2]

在统一前后形成的新罗花郎徒精神，根据项目的不同可另作说明，这里只想阐明花郎道的思想史背景，下面我们试看百济的国家形成过程。

百济的建国与高句丽、新罗不同，是通过别的途径进行的。百济没有像朱蒙或者赫居世那种天降卵生传说，也没有高句丽的5部族或者新罗6村部族那种土著民背景。因百济是由扶余流民的马韩土著建国的。

百济的这种特殊情况的形成，也可以说是因其社会文化的特点起作用的关系。百济不像高句丽那样有一个面临外敌的问题，同时也不像新罗，难以找到内部安定的传统。[3]

百济虽亦有迎鼓和东盟的传统，但它又需植根于苏涂的风土

---

① 这里说的传统，无疑是指国仙道或者风流道。在高句丽的扃堂中找不到像国仙道的那种“道”的传统。

② “国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史，实乃包含三教，接化群生，且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，竺乾太子之化也”（《三国史记·真兴王三十七年条》）。

“在近代朝鲜史中占有重要一页的崔济愚的东学思想＝天道教的宗旨，这是由崔氏后裔以新罗古都庆州为中心发祥出来的。我们可以推测崔致远的这一见解和被发祥的史实有着深刻的联系。所说的那种玄妙、深奥，无疑是继承和代表着我们民族的传统和信仰”（《李瑄根：《花郎道》，第14页。萤雪出版社，1971年）。

③ “由于有着这样传统的性质，因而在自我开辟方面是很薄弱的。在三国时代文化发展上，它不像高句丽更具有主体性的发展能力”（金哲埈：《韩国古代社会研究》中《百济社会及其文化》第54页）。

中。因此，可以说百济既不同高句丽又不同新罗，它是处于中间型位置上。换句话说，它是处于以高句丽和新罗为底边而形成的三角形顶端上。这样说是因为南北文化的大调和可能使它处于三角形顶端的关系。

以两极的矛盾形成创造性的调和，这一机能在高句丽是这样[①]，在百济也是历史迫切的要求。不过，在百济则充分地消化这一历史要求，从而充当了三国文化的一翼。

百济作为古代国家确立王权的时期，一种见解是在第8代古尔王（234—285）[②] 发生的，另一种见解是从第13代近肖古王（346—374）时代[③] 开始的。它们的见解在时期上来说相差一个世纪，不过，大体上来看它是后于高句丽，前于新罗。因此，百济较新罗在前，于三韩故土上自然而然创造了文化，此乃历史的要求。

我们在了解百济的问题上，不可忽视的是地政学的位置。百济北边与高句丽对峙，东边和新罗对峙，不仅如此，南边又与日本相通，西边则和中国交流，即可谓地处天下的中央。百济充分利用这一地政学的有利点，从高句丽和中国吸收东进文化[④] 创造了独自的文化，[⑤]。同时，又将其传到后进的新罗和日本。[⑥]

三、外来文化的接纳

---

① 在这一问题上，从新罗的角度来看花郎道却成问题，这里就不多论述。

② “……开始全面奠定古代国家基础的第8代古尔王即位时，影响到……”（金哲埈：《韩国古代社会研究》，第49页）

③ “确立这一主导权的时间应是公元350年左右，即，第13代近肖古王时代，百济真正的建国应是这一时期”（李弘稙：《国史大事典·百济条》）。

④ “……从现在发掘的扶余、公州等地的古坟来看，玄室的装饰与高句丽同，天井的莲花飞云的纹样许多是仿照中国六朝式样的。”（李丙焘：《国史大观》第21页）由此亦可表示出它的一个侧面。

⑤ “但是，百济的壁画、瓦砖纹样及其它美术不像高句丽雄劲，而是更加优雅纤细，具有南方的特色，这是大家所认定的。”（同上书）

⑥ “……百济文化不仅对高句丽、新罗文化产生巨大影响，同时为日本的飞鸟文化奠定基础。”（李弘稙：《国史大事典·百济文化条》）。

三国时代已经脱离神话时代，进入历史时代，并在部族联盟时代确立了以王权为中心的古代国家体系。即使三国分立，但由于它们有着统一的民族血统和文化的同质性，因此，走向统一只是时间的问题。到底由谁来完成，虽只有历史的神灵知道，但是，这一统一大业最终由文化非常后进的新罗去完成，却也无人指出。

三国时代可以说是固有文化的定着期，固有思想的成熟期。古朝鲜时代以后胚胎的民族文化萌芽，到这一时期也作为国俗定着下来，并凝聚着民族精神以对抗外侵，完成自我的存在。

这时，韩民族在确立主体的自我意识基础上，接纳了儒、佛、道的外来思潮，并以不断丰富自己民族文化的方式而加以消化。然而，汉族文化到底何时以何种方式影响到他们所指称的东夷圈内，由于文件不实，难以相告，但是从有关记载来看，至少是在三国时代，它们已正式被接纳并保留下来。

据推测和汉代文化一起进入的儒教，在与中国陆路相接的高句丽，是有着久远的传统，我们想这是无疑的。特别是在高句丽的疆域，设置汉四郡时代 400 年（从汉武帝公元前 108 年到美川王 13 年即公元 313 年），一直到征服乐浪和带方为止，经过了漫长岁月，不难想象会残存被浸透的汉文化因素。

但是，接受汉代文化并不意味着就是儒教，为什么呢？所谓汉代文化和先秦文化不同，它内含非儒教的因素，即许多是由道仙思想加工润色而成的。[①]

见于正式的记载，有高句丽第 17 代小兽林王（371—384）2 年条：

> “二年夏六月，秦王苻坚遣使及浮屠顺道，送佛像经文，王遣使回谢，以贡方物，立太学教育子弟”。

---

① 所以，汉武帝时产生了董仲舒的良策，即策划复兴儒教。

这就说明佛像和经文同时进来，并在那一年设立太学，以此作为教育子弟的开端。

那时的经文究竟指的是什么不清楚，但可以推测系指汉代残存的五经（诗、书、礼、易、春秋）。其中还夹有《论语》、《千字文》，这从百济王仁故事中亦可确认。百济的王仁故事即使不见于我国的记录，但根据日本的记载亦可完全推测到百济的儒学。[①]

新罗接受外来文化较高句丽、百济晚一些，但至真兴王时（534—576）出现的世俗五戒，已经把忠、孝作为其首，这也完全能够推测儒教的源流。

随外来思潮而导入的儒教的源流问题，是三国以前的课题，这里我们就避开关于此问题的论述。我们要指出的是，儒教至少到三国时代的中期，才和我国的固有文化密切结合，并融会到我国文化的血脉中去。

佛教亦同儒教一样传入高句丽，这在前述小林兽王条中可以看到。但是，它在民间传播，流行于巷间邻里却要上溯到以前。与正式的小林兽王 2 年条记载不同，根据其 5 年的记录来看，海东佛法的始源亦可推迟 3 年。

> “五年春二月，始创肖门寺，以置顺道，又创伊弗兰寺，以置阿道，此海东佛法之始”[②]。

正式的佛教传布一般认为应从建立寺刹开始，因此，佛教和儒教在高句丽是同时兴起的。较之约后 40 年，即在百济枕流王元年（384）。

---

① 这里有认为是较高句丽小兽林王早 100 年的吉尔王五十二年的见解（金得滉：《韩国思想史》，第 63 页），还有认为是近仇首王代的学者的见解，他的生年尚有讨论的余地，我们作为年代不详，暂记一笔。

② 《三国史记·高句丽本纪第六·小兽林王条》。

"九月，胡僧摩罗难陀，自晋至，王迎致宫内礼敬焉，佛法始于此"。

若从《三国史记》卷24这一记载来看，佛教在这个时候方进入传布时期。而新罗的佛教经过高句丽传来的记录有《三国遗事》，其中是这样记述的。

"新罗本纪第四云，第十九讷祇王时，沙门墨胡子，自高丽至一善郡，郡人毛礼，于家中作堀室安置，时梁遣使衣著香物，君臣不知其香与其所用，遣人赍香遍问国中，墨胡子见之曰此之谓香也。焚之则香气芬馥，所以达诚于神圣，神圣未有过于三宝，若烧此发愿则必有灵感，时王女病革，使召墨胡子，焚香表誓，王女之病寻愈，王喜，厚加赉贶，俄而不知所归"①。

从这一传说来看，自发的布教僧墨胡子投宿民间，在隐藏中被王家知道，而后在光天化日下公开出现。

尽管说佛教传入三国的年代各自不同，但它在韩国佛教的轨道上生长却是相同的。佛教本来不同于儒教和道教是发祥于中国的，但传入中国后即生长为中国佛教；那么，再传入三国，就生长为三国——韩国——佛教。在佛教同我国固有的国仙道接触中，无疑又带来韩国佛教上的变化。

道教亦同儒教一样，传入我国的年代不详。但一般认为通过民间途径，已经很早就越过接壤的地方流传到高句丽。而正式的记载则见于宝藏王2年条：

"苏文告王曰，三教譬如鼎足，阙一不足，而今儒释并兴，

① 《三国遗事·阿道基罗条》。

而道教未盛，非所谓备天下之道术者也。伏请遣使于唐，求道教以训国人，大王深然之，奉表陈请，太宗遣道士叔达等八人兼赐老子道德经，王喜，取僧寺馆之”。[1]

从记载这一段话的《三国史记·高丽本纪第九条》来看，是高句丽末期的事情。但在新罗和百济没有像高句丽那样有明确的记载，关于这一点，宋恒龙的一说倒为之间接地传来一些信息，下面就此作一介绍。

“金仁问涉猎到老庄书的记载见于《三国史记·列传第四·金仁问传》，同它一起，有庆州甘山寺弥勒菩萨造像记和《三国史记·本纪·孝武王条》的唐使邢璹携《老子道德经》等书前来的记载等（《三国史记·孝成王条》），百济在中国史书记载说‘僧尼寺塔甚多，而无道士’（《周书·异域传·百济条》），好像说明道家思想没被传入，但从《三国史记·百济本纪》来看，近肖古王时期，将军莫古解曾向太子（近仇首王）谏言，引用了老庄的话（尝闻道家之言，知足不辱，知止不殆……），这证明道家思想乃至道家书籍很早就传进来。……说明了韩国接触道家思想是在近肖古王时这一最早的年代”。[2]

---

① 与此几乎相似的记载有如下文字。“苏文告王曰，闻中国三教并行，而国家道教尚缺，请遣使于唐求之，王遂表请，唐遣道士叔达等八人，兼赐道德经，于是取浮屠寺馆之”（《三国史记·列传第九·盖苏文条》）。

“高丽本纪云，丽季武德真观间，国人争奉王斗米教，唐高祖闻之，遣道士，送天尊像来，讲道德经，王与国人听之，即第二十七代荣留王即位七年，武德七年甲申也。明年遣使往唐，求学佛老，唐帝许之，及宝藏王即位，亦欲并兴三教，时宠相盖苏文，说王以儒释并炽，而黄冠未盛，特使于唐求道教……”（《三国遗事·宝藏奉老条》）。

② 宋恒龙：《韩国哲学研究》，上卷，《百济的道家哲学思想》第 307 页，东明社，1977 年）。

这时所谓的道家是根据老庄的哲学而来的，它与后代演变的所谓五斗米教或仙丹炼金术的仙术应看成是有区别的。特别是它同我国固有的国仙道相互关系，没有作任何的表述，只有《鸾郎碑序》讲到风月道构成三教之一说，这是指“老庄无为自然之道”。

事实上道教尽管是根据老庄哲学而来的，但由于它有升华为无为自然的仙道可能性，所以，它又是同我国的国仙道不无关系的。新罗的道教在这一点上与老庄的道相比，会更接近仙道的道教和国仙道的仙道，我们拟在其它项目中更进一步来探讨。

第二章　三国时代哲学思想的构成

从古朝鲜到三国时代，在上古史上是由神话时代向历史时代的转移。

三国时代是从古朝鲜时代向着统一时代过渡的中间媒介体，其哲学思想亦可看成是过渡期性质的萌芽期。

这种过渡期的历史现象亦可意味着卵生传说系一种象征，那么，剥去"卵"的神话外壳，称之为"哲学"的人间（王）诞生了。然而，那种人间（王）虽还没有登上统一新罗的王位，但肩负着指向未来的无限可能性，即进入成人统一新罗的准备期。

为了解哲学思想的准备或者胚胎期的时代，前面已将它的背景分建国神话、古代国家、外来思潮等三方面而加以探讨，在这一探讨过程中，我们终于弄清了设定三国共有的、结构方面的共同课题，即哲学的假说。这一假说的命题不仅成为测定三国时代哲学思想的尺度，而且可以认为也是了解全部韩国哲学思想的尺度。这在前一节也有所表述。

"两极相对关系的创造调和"，这里的两极相对关系，意味着相对的阴阳，创造性的调和，使之能够联想到太极。《周易》系辞传中说"易有太极，是生两仪"，这意味着"太极生两仪"，即"太极生阴阳"。

但是，在这一假说的命题中，创造性的调和（太极）并不生成两极的相对关系，而两极的相对关系，则是创造性调和的所在。所以，《易》的太极虽是阴阳的母体，但在假说中则又成为两极调和的材料。

这一假说命题或可称作形态上的辩证法，因为可将两极的相

对关系，看作正、反两面的对立斗争。然而，两极的相对关系，反而像阴阳说的两仪，是互相对应的，并不是指互相对立斗争的关系。

在这一假说的命题中，所说的两极和调和之间的关系，像阴阳论那样，不是下向的生成关系，也不像辩证法那样，根据正反合而产生的上向升华。

这一假说的命题，应理解为具有共时性、共所性的两极创造性变化的总体形态。所以，这一假说命题和阴阳论、辩证法三者，表面上看是同一类型，而其具有的实际内容则完全是不同的。是否可以说在这里浸透着韩国思想的特征。

崔致远的《鸾郎碑序》中说“国有玄妙之道，曰风流”[①]，这一假说的道，我们想就是指“玄妙之道”。为什么呢？因为作为这种假说命题的玄妙之道，不是日月代明，四时相推的阴阳论易理之道，也不是以逻辑辩证法或唯物史观为基础的所谓唯物辩证法能够说明的性质。[②]

首先，试看高句丽的情况。

第一，高句丽是扶余的一族，是在中国东北部玄菟郡地域内建国的。这一地域是汉民族进入韩半岛的陆路要冲，因此，不但同他们有着不断冲突的可能性，而且事实上高句丽的历史是一部维护民族独立的抗争史。

高句丽对中国的不屈精神，不仅提高了它们的主体自我意识，而且，在政治上、军事上，与中国形成两极的相对关系。它一直达到形成文化上的异质关系。

高句丽和中国的关系曾只形成两极的平行，没有形成创造性的调和，这一史实好像早已为我们所熟悉。隋炀帝或唐太宗的谋

---

① 《三国史记・新罗本纪第四・真兴王三十七年条》。

② 假说的玄妙之道，可以说既不是自然哲学，也不是论理学，而是生活哲学。易理是基于东方自然主义的，辩证法是属于论理学的部分。

略以一方的无为而结束，广开土王或乙支文德的雄图最终亦未完成。两极现象最清楚不过了。

第二，高句丽对外部势力不仅采取了对立的立场，连高句丽的内政也封锁了创造性调和的道路，对于这一点，我们还要慎加留意。[①] 下面载录的李丙焘见解，很引人注目。

> “后期高句丽，直到僻巷穷村均崇尚文武之学，路旁设置称扃堂的私塾，聚集未婚男子习经典和弓术。只有太学作为官立机构，收容上层阶级的子弟，与此相反，私立的扃堂则为一般平民阶层的子弟设立的。”[②]

高句丽的扃堂组织适应高句丽国家的需要而设立的，它所取得的实效应给予很高评价，但是，扃堂与国学的阶级分离，最后造成国民身分上的两极现象。国民的团结无疑在于解除阶级的不协调感。扃堂和太学的两极现象，最终难以相信是为了高句丽国民的创造性的团结，而且对克服那种乖离现象也难有保证。

第三，我们想要指出的是，高句丽——不仅是高句丽，也是古代北方民族的一个特点——从狩猎时代向农耕时代转移过程中，有两种文化共同存在。[③] 前者是动的、斗争的，与此相反，后者是静的、和平的。这样就形成阳和阴两极的相对关系。

高句丽人根据其巫教的信仰又是如何处理这一问题的，《北史·东夷传·高句丽条》有如下记载：[④]

---

① 新罗的情况和它形成对比，这一点拟在新罗条中讨论。

② 李丙焘：《国史大观》，第109页。

③ 是不是“在接近狩猎文化的檀君神话中，用熊女表现的内容，到发展为农耕文化的高句丽始祖神话时，则变为河伯的女儿柳花”（柳东植：《韩国巫教的历史和构造》第38页。）。

④ 在古代国家的成立项中已作引用。

“有神庙二所，一曰扶余神，刻木作妇人像，一曰高登神，云是其始祖，扶余神之子云云”。

他们把扶余神和高登神两位神分别建庙来供养。扶余神是女神，朱蒙之母河伯神，这是农耕民的谷母神。高登神是善射朱蒙的神，作为男神是游牧民的神。

这两位神本系母子，可以修作一庙来供奉，但他们仍修建两个神庙分别来供养，这是值得我们注意的。它是否暗示着农耕文化的因素与游牧文化的因素二者没有融合为一种文化。

这里也意味着高句丽的两极相对（扶余神和高登神）还没有形成一种创造性的调和。只从祭礼风俗来看，在高句丽作为扶余流俗的殷正月迎鼓和高句丽风俗的十月东盟也是同时共存的。

高句丽有其广阔的疆土和狩猎民强悍的精神，但未能将三国统一，这是否因为未能将两极的对立升华为创造性调和的缘故。高句丽在真正的两极矛盾中没有完成“合二而一”的哲理，最后跪于新罗面前。

三国中的百济处于特殊的地理的和政治的环境。东北方与新罗、高句丽接壤坐镇，西南方与中国、日本隔海相望。

尽管作为扶余一个支族南下，寓居三韩辰国一隅的百济统治阶层，并没有高句丽的五加部族或新罗的六村部族那种政治上的羁绊，但是经过三次迁都亦表现出政治上不安的一面。最后虽然定居于泗沘城，但需要和旧马韩势力接触，这不能不说是政治上的命运注定。

马韩故地拥有广阔的平原沃土，是很丰饶的地区。对南下的浪漫的流浪民是一种惊奇的天赐恩惠。

百济虽是从北方南下的移民，但不像高句丽那样，没有以自我意识形成强烈的主体性，它同中国和日本的交流很顺畅，同时它又能超越新罗土著的传统性，因而它们的文化创造会更加自由。

那么，所谓“两极相对关系的创造性的调和”这一假说，在

百济又是如何体现的呢？对百济人来说，新生活的“创造性的调和”要比确立主体性或继承传统性更为迫切，且是现实的要求。他们已经回避了相对的抗拒，一直南下移民在此，那么，对马韩的适应不能不说是为生存而绝对信守的条件。

所以，他们只能是超越两极的抵抗，首先考虑创造性的调和。而比哲学更为重要的是，这里成为产生艺术的一块良好地方。

这样，百济虽然接受了扶余族血统，但仍会与高句丽形成对照。高句丽若按假说的命题来看，只停留在前半部，而没有越过后半部即告终，百济则正热中于假说的命题后半部时，最终却留下三千宫女的遗根。

百济的艺术[①]肩负着这样的哲学背景，我们应该注意的是，它的创造性调和机能，不仅超越克服了两极的相对性，而且接受并消化了地政学上带来的文化多样性。[②]

也许正是百济的文化，可以说是能够包容多样性的一者。与两极的一者相比较，更加贴切地来说，它是包容多样的一者。它既不是太极阴阳所表示的“太一者”，更不是所谓正反合的辩证法的合一者。

两极调和的假说，在百济则带来这一多样性的变化，它作为能够发展为韩国式的土壤留给后人。亦有将此称作“han”[③]思想，但应知道这一“han”正是指包括多样性的“han”。

新罗不论从政治上或文化上来看，确实是后进的。但新罗克

---

① 这一艺术性问题不是说三国文化的优劣问题，而是说文化形成的本质问题。因此，在高句丽和百济对比中，百济的艺术较强悍的高句丽“突出了个性味道”，故而更具“优雅的味道”。这一点应该说是，他们的创造性调和机能，是超越、克服了高句丽的两极现象后产生的。

② “了解百济社会及其文化性质时，让我们深感困难的是关于如何去研究它并如何去设定该研究的标准。因为，像百济是有过几次移民流动，随之而来的各种传统的文化因素亦很复杂，形成一种复合式的社会。”（金哲埈：《韩国古代社会研究》中，《百济社会及其文化》第44页）。

③ “han”思想的“han”，一般用汉字表示可有“韩、桓”，但尚有许多词义，请参阅本书第127页注①。——译注。

服后进，在创造自己圆熟的文化方面取得成功。

同高句丽和百济相比，新罗的政治上以及文化上的后进状况[①]，或许为新罗保持和整顿自身的传统，而争取了时间。

另外，还可以看出，由于它地处韩半岛东南方，有着安定的环境，[②] 这对于保持内部的传统亦会有很大的帮助。

新罗从久远的古代神话的春梦中觉醒，决定要统一新罗的关键意向，是从 6 世纪到 8 世纪，经过 300 年形成的。在这一时期，新罗的全部核心集中到花郎道。花郎道是新罗精神的凝结体，同时在统一以后，亦成为指向未来的、韩国思想的中枢。应该看到即使由于王朝的交替，"花郎道"这一名称消亡，但花郎的命脉在今天仍存在于韩国思想中。

为什么只有花郎道能接续两千年韩国思想而成为中枢呢？从前述假说的命题角度来看，[③] 我们可以得到回答。

花郎道不像高句丽那样，在两极相对性上表现出僵硬的态度，也不像百济那样，将创造性的调和变化为包容多样性的情况。[④]而是根据新罗的花郎道才将"合二而一"的两极调和推向极点。

从几种实例来看，第一，根据李能和《朝鲜巫俗考》[⑤] 所说：

"高明者，新罗金庾信母为神，号高明，啸云居士李圭景五洲衍文云，舆地胜览，军威县西岳，有新罗金庾信祠，其母高明亦为神，今巫女之咒高明而祀之，安高明神处，必挂铜镜，名曰明图云云者是也"

---

① 新罗古代称号为尼师今、麻立干。从法兴王（514—540）始才称王，花郎道的整顿亦认为是下一代真兴王（534—576）时的事情，从此可忖度其后进状况。

② 因为高句丽对新罗受外侵，起到防波的作用，因此，在高句丽并吞乐浪和带方之前，新罗一直在安逸的春梦中，未能苏醒。

③ 指前面提出的"两极相对关系的创造性调和"的假说命题。

④ 这样的变化表明丧失了两极相对性的阴阳论以及辩证法的意思。

⑤ 第 15 章，《巫祝之辞及仪式》，第 42 页。

这是一祠供母子二人之例。而高句丽将朱蒙和其母河伯女称之为高登神和扶余神，建**庙分别供之，[1] 这在前面已经指出过。这一事例可清楚地看出新罗和高句丽在相互对照的意识结构上，有着本质的不同。

第二，不仅在祭礼仪式方面，还可以看出花郎道对男女两性也有圆满的调和。

高句丽的扃堂是以男子为中心的青年组织，花郎始初是源花（女），后来换成花郎（男），不管其理由如何，总之，可以见到男女关系中的互相平等观。如果重复地来说，那就是男女无差别的调和样态。先秦孟子的“男女有别”，[2] 在新罗则已经是大为失色。柳东植的如下见解更可作基础来了解。

> “同三韩时代的苏涂祭一样，在这一始祖祭（赫居世条）中，另有主管其事务的主祭人。……而初期的主祭人是女性叫阿老的，由此亦可推测苏涂祭的主祭人天君，也好像是女的。”[3]

所以，可以认为新罗男女平等所形成的调和是三韩以来土俗传统遗留的现象。它可以用花郎的“两性具有现象”[4]进一步说明，总之，我们可以确认，两极男女相对关系，经过调和变为毫无差别的关系，这是由花郎道创造的。在这里可以知道新罗不仅从军事上、政治上统一了三国，而且还有在文化、思想上统一三国的动力。

---

① 参照第80页注④。

② 高句丽文化看来受中国文化，尤其是殷文化的影响很深，不清楚东夷的贞固的女人像是否系指高句丽方面的。

③ 柳东植：《韩国巫教的历史和结构》，第78页，第2章，《新罗时代的巫教》。

④ 柳东植：《韩国巫教的历史和结构》，第91页。

从以上的叙述可以看到，三国时代哲学思想的共同课题，最终由花郎道凝聚为韩国思想的可能性。我们应从这一角度考虑，花郎道在统一新罗前后，接受外来思潮过程中，是如何坚守固有思想的，另外，又是如何把外来思想变为自家囊中之物，进而以什么形态将其消化。这一问题从另外一种意义上来说，就是希望说明固有的和外来的两极相对关系，三国又是如何通过创造性的调和，将它们变为韩国思想的。

第三章 儒教思想的开展

三国时代儒教的定着，文献上的记载有小兽林王二年设置太学教育子弟①，这可做正式记载的嚆矢。我们想它刚作为国立大学，② 教学内容不会更多脱离汉代五经博士之类东西③。但是，它既然又是所谓贵游子弟方可入学的教育机构，那么，同庶民教育及训练组织的扃堂是有区别的。④ 这种两重组织均以经学为中心进行教育，那么通过这一教育儒教思想究竟深入到何种程度，尚难确切回答，但实际上儒教的国民伦理思想，比那种官学制度所传播的更为重要的是，需要我们切实了解它在庶民生活中扎根情况。

土俗的、庶民的伦理思想不是学理的经学，在经学以前代表生活伦理的应该说是先秦儒家。它从时间来看，是属于汉四郡以前的问题。如果将其再上溯到以前的三韩乃至卫满，再推到古朝鲜，那么越往前推，其渊源则越模糊。

这同先秦儒的成立过程有很大关系。我们说儒家或者儒教时，

---

① 参见《三国史记·高句丽本纪》。

② 较汉武帝建元六年（公元前 135 年）建立的汉代太学大约晚 500 年。

③ 事实上，13 经除易、诗、书、礼（《仪礼》、《周礼》、《礼记》）、春秋（《左氏》、《公羊》、《谷梁》）外，还要加上《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》。

④ "人喜学，至穷里厮家，亦相矜勉，衢侧悉构屋，号扃堂。子弟未婚者，曹处诵经习射。"（《唐书·东夷传·高丽条》）"俗爱书籍，至于衡门厮养之家，各于街衢造大屋，谓之扃堂，子弟未婚之前，昼夜于此，读书习射。其书有五经及史书（《汉书》、范晔：《后汉书》、陈寿：《三国志》、孙盛晋：《春秋》、《玉篇》、《字统》、《字林》），又有文选，尤爱重之。"（《旧唐书·东夷传·高丽条》）。

是指与单纯的伦理道德有区别的特殊的先秦儒学。

确定把所谓的孔孟学作为“儒家”或者“儒教”[①]的时期问题，我们可以认为即使是在先秦时代，也是在孔子以后的孟、荀时代。为什么这样说呢？即使在孔子时代，亦不过分别称作“君子小人儒”，它并不代表哪一种特定思想体系，[②]后作为与杨、墨的对立概念，由孟子理正出来[③]，但是孟子与荀子不同，孟子把孔子之道作为“儒”来继承而颇感自负，荀子则把对孟子的攻击作为自己的任务[④]，甚至将孔子的直接弟子子张、子夏、子游推向贱儒一方。[⑤]

由此可见，即使在先秦时代，要想阐明儒的正统也不是很容易的。

儒从孔孟的立场来说，是崇尚人伦道德的实践伦理。如果说把这一实践伦理决定称作“儒”，是孔、孟的话，那么，“儒教”就不能不是指孔孟时代系统化了的伦理思想。

这样说，是不是认为：在孔孟儒之前，就不存在崇尚人伦道德的伦理思想呢？不，不是的。那么，如果说是存在，它又是以何种形态来存在呢？说明这个问题，应该说是对解开我国上古时

---

① 称作儒学的时候，应该从汉代以后建立经学时起。

② “子谓子夏曰，女为君子儒，无为小人儒”（《论语·雍也》）。

③ 这主要是为自己继承孔子教而坚持的立场。“孟子曰，逃墨必归于杨，逃杨必归于儒，归斯受之而已矣”（《孟子·尽心下）“杨墨之道不息孔子之道不著，闲先圣之道，距杨墨……能言距杨墨者，圣人之徒也”（同上，滕文公下）。从这里清楚看出孟子将孔子之道定为儒。

④ “略法先王而不知其统，然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之，曰此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也。遂受而传之，以为仲尼子弓为兹，厚于后世，是则子思孟轲之罪也”（《荀子·非十二子篇》）。

⑤ “第佗其冠，冲澹而辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。偷儒惮事无廉耻而耆饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也。彼君子则不然，佚而不堕，劳而不慢，宗原应变，曲得其宜，如是然后，圣人也”（同上书）。

代以来的伦理思想，能够作为一个重要尺度。也就是说，从上古时代至三国时代的这一历史时期，已经成熟了的伦理思想是所谓的东夷族固有的，还是引入所谓的孔孟儒的结果。

伦理思想不是孔孟儒专有的，而是人类共有的。

解开这一问题的钥匙，同东夷族与汉族在政治、文化上到底何时分开的问题，有着深远的联系。

事实上，在它们的思想形成渊源问题上，“汉族和东夷族的关系是分离不开的”，那么，如果从这一立场分析的话，那就是汉族从未分化的共有渊源中，导出他们儒教性质的伦理思想，并将此定为“儒教”，而东夷族的伦理思想是出自同一渊源，但又向另一方向发展了。情况如果是这样，那么，就没有理由连东夷族的伦理思想也包括在汉族形成的“儒教”范畴之中。这里想说明的是，自上古时代以来，亦存在东夷族自身形成的、固有的人伦道德的可能性。[①]

檀君传说中的“弘益人间”，或者箕子朝鲜的“教民以礼”[②]，虽都说是未确认的古朝鲜史实，但不可否认在古朝鲜时代已经有人伦道德（礼）的存在，那么上项史实亦可作为佐证。

在这一情况下，不管是通过什么途径或者什么缘由，先秦孔孟儒的伦理思想是传入韩民族的疆域，但那时伦理思想并非处于空白状态，即使是固有的——虽是原始状态——，这种新的伦理思想也是在既有的伦理基础上复合而成的，我们觉得应这样去认识问题。

那么，这种复合作用究竟是如何形成的呢，这倒不能不说是我们关心的问题。但有一件事情却是很明确的，即，由于先秦儒家思想的传入而形成的复合作用有两种形态，一种是外来的东西

① 柳成国：《韩国儒学思想史序说》，载《韩国民族思想史大系》1，概说篇，第217页。

② “殷衰衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼，仪田蚕织作”（《汉书·地理志》。

被固有的东西融会[1]，另一种是固有的东西受到外来的东西的侵蚀。[2]

但在这里值得留意的是，尽管说先秦儒家思想的传入史实也是确实可靠的，但我们总有无证不信之叹。因此，就一点的过分穿凿，对阐明三国时代儒家思想的性质，不一定有大的帮助。[3]从战国向秦汉时代转变的中原战乱时期，多数知识分子，连孔子自己也好像“欲居九夷”，这样，我们可以充分认为，他们完全有可能来到一衣带水的东方韩半岛。但是，在他们之中夹杂的知识分子儒家伦理思想——孝弟忠信——，在土俗的庶民群众生活中到底有过何种程度的影响，不能不表示怀疑，[4]反倒让我们觉得到秦汉时代以后，通过与汉文化的交流，其浸透作用更为明显地表现出来。它不是土俗的，庶民的，而是作为官僚的，官学形式的经学流入。

汉代的经学被认为是诗、书、礼、易、春秋，以 5 经为中心的经学。这虽是因为五经博士制度的关系，但所谓经学绝不限于 5 经，当称 13 经[5] 时，《论语》、《孝经》等亦被包括进去。

集约经史子集的汉文化，不要说这只是指“儒家”的。因此，

---

① “战国时代的接触，是汉族以集体的方式或小规模政治组织的方式前来，它不具侵略性。因是松散的知识分子为避身求安而来，所以，我方的安定与淳朴性未受干扰，反而在这一淳朴的基础上，通过从中国前来的知识分子接触中，看到他们的伦理生活规范和具有学识的思维方向能力。作为东方君子国，从中原给予羡慕和仰望之情。”（金忠烈：《三国时代的儒教思想》载《韩国哲学研究》上卷，第 56 页，东明社，1977 年）。

② “（乐浪）郡初，民间犹有淳朴之风，及其汉商人之来者，见乐浪无门户之闭，夜则为盗，乐浪亦渐染于此，风俗益薄”（《汉书·地理志》）。

③ 经过不透明的古朝鲜时代，在部族国中形成古代国家，如果把汉字式的王名，说是起自三国时代中期以后，作为参酌的话，那么，在这一彼此混乱状态中又能得出什么见解却成为问题。因此，与其考察上古时代伦理思想的渊源，不如致力去从三国时代出现的伦理现象中，分析它的固有性质和外来性质。

④ “国有玄妙之道”（崔致远：《鸾郎碑序》），因是指韩民族的，那么，应该认为儒、佛、道三教最终还是融会到玄妙之道中去了。

⑤ 易、诗、书、春秋 3 经（《左氏、《公羊》、《谷梁》）、礼 3 经（《仪礼》、《周礼》、《礼记》）、《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》。

汉四郡四百年期间所给予的汉文化影响，若只看成一定就是“儒家”的，那就太幼稚了。因为汉字文化本身和儒家思想有着严格区分。

特别是汉代以后的儒家，虽然进入经学时代，但从全面来看又是“外儒内法”的时代。如果从这一角度来分析，像典章制度似乎应分放到儒家以外的范畴。[①]因为从严密的意义上来说，典章制度属于法制。

不仅如此，如果仔细分析汉文化本身，也是混成文化。[②]特别是汉代的术数学深刻地浸透到各个方面，于是给予儒家的易学很深的影响。所以，易学的两个方面，一是术数学，一是经学。而前者更加强烈地表现出来，只从汉代易学的形成事实来分析，不难看出汉文化的性质。

因此，我们认为，作为三国时代的儒家思想的依据，恐怕是名为先秦儒家实践伦理教典的《论语》和《孝经》等，而这些教典的影响会是更大的。

一、先秦儒以前的人本思想

在汉代经学进入三国之前，传来的固有人本思想是以什么形态来出现的，考察这一问题，对了解三国时代儒学的性质是有帮助的。为什么这样说呢？因为三国的伦理思想，最终还是由固有性、外来性，这一两重性质的创造性融汇形成的。

记录我们民族固有思想的文籍是没有的。像《仙史》（花郎世纪）亦早已散失，难以找到。因此，我们不得不根据传说或外人典籍中记载的资料而加以推论。

就是檀君传说，也是按《三国遗事》所说，最初出现在《魏书》和《古记》中，可是《古记》已不存在。不过，我们可根据

---

① “子曰道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《论语·为政》），可见刑政与他的德治主义相违的。

② 可以认为在训诂学和术数学、黄老之学（道家）的混成中，再加上中央集权的法治思想。

檀君传说来了解我们民族的信念及其理想。

> “古记云，昔有桓因，庶子桓雄，数意天下，贪求人世，父知子意，下视三危太伯，可以弘益人间，乃受天符印三个，遣往理之……是谓桓雄天王也……凡主人间三百六十余事，在世理化……”。

我们从《三国遗事》这一记载中，可以抽出如下三点：

①从天上下降到天下的人世间（贪求人世……在世理化）。

②确定了父子的伦理（父知子意……遣往理之）。

③使其主管人间事（可以弘益人间……凡主人间三百六十余事）。

这样来看，檀君传说的本身，就是人本主义传说。紧接着这一传说，由一熊一虎变为熊女的出现（诞生人间），并与桓雄有了婚事关系（夫妇伦理），这就提出了性的神圣，在那里作为人间，诞生了檀君王俭（君王的出现），这一传说不能不说是更加扩大了传说的人本意义。也就是说，在这一传说中至少提出了父子的伦理，还有夫妇及君臣的伦理[①]

对檀君传说中所说的“弘益人间”或“在世理化”，从字句上分析了解以前，我们要首先探讨它全部构图中具有的伦理意义，其原因也是在于此。我们发现檀君传说中的父子、夫妇、君臣的伦理，跟先秦儒家所讲的不同，它具有与之完全不同的结构性质。檀君传说的三伦理，共同具有下向的慈爱与和谐伦理，这是很有特色的。

孔子孝弟忠信的伦理，是忠孝的上向伦理和弟信的平衡伦理；

---

① 君臣的伦理，在檀君王俭诞生前已经分明是提出来了；有这样的记载，桓雄天王“将风伯雨师云师，而主谷主命主病主刑主善恶”（《三国遗事·檀君说话》）。

孟子的5伦，全部是水平伦理。孟子的5伦中即便存在父慈的伦理，但它是父慈子孝的双重任务的平衡伦理。可是在檀君传说中则只存在下向的慈爱。父亲得知贪求人世的子意，于是让遣往理之，有胜于这种父慈的恩谊，恐怕是找不到的。[①]桓雄率徒众三千，将风伯雨师云师，在世理化，此可谓君恩比作慈雨。

熊女的咒愿有孕，乃是女性的正常欲望。桓雄的假化而婚之，又是男女成婚的正当行为。这里可以看出毫无修饰的人世间样态。关于男女关系，不像儒家周召南将其过分理想化，也不像郑卫之那样视之为淫乱。

以上父子、君臣、夫妇的三伦，从表面上来看仿似三纲的三伦[②] 但这里并不存在忠、孝、烈那种单方面的上向伦理。所谓的不存在，其实是被父、君、夫的下向的慈爱从中而融合，没有显现在外面罢了。[③]

不仅如此，檀君传说中的“人间”诞生，既不是天降下民[④]，也不是神的创造物。[⑤]。而是作为战胜考验的胜利者，出世人间。这里显示了伟大的人间雄姿健在。[⑥] 这正可以看出韩民族固有的形象和由此而形成的他们的生活、风俗、历史、思想等的源流。

---

① “为人父，止于慈”（《大学》）。

② 儒家的三纲思想出自董仲舒的《春秋繁露》和班固的《白虎通》，故是汉代的伦理思想。它和先秦时代孔、孟的伦理思想不同。拙稿《三纲五伦的道理》，可参照《金载元博士回甲纪念论文集》。

③ 可联想到“六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”（《老子·道德经》第18章）。在世理化的极限只有“父子有亲，君臣相劝，夫妇和唱”，不另要求忠、孝、烈。这里包含着与儒家伦理思想相区别的民族固有的伦理思想。

④ “天生蒸民，有物有则，民之秉夷，好是懿德”（《诗》说的蒸民），是儒家的生民思想。

⑤ 基督教中说，亚当和夏娃是由神创造的。

⑥ 儒家叙述说，作为圣人尊崇的舜，不仅是大智者，同时也是大孝者。“舜，其大知也与……”（《中庸》）“大孝，终身慕父母，五十而慕者，予于大舜，见之矣”（《孟子·万章上》）。

这里表现了三皇五帝最后舜帝的人间像，它同檀君王俭的人间像形成很好的对照。

韩民族的这一形象，在外国人（中国民族）眼里，用他们的语言来讲，称做“君子国的仁人”，这不是没有道理的。根据他们的记载节叙如下：

“君子国在其北，衣冠带剑食兽，使二文虎在旁，其人好让不争”（《山海经》）。

就是说，尽管是带剑食兽，使虎在旁的狩猎民，但明悉衣冠、好让的礼节乃君子国。

“东夷，仁而好生，天性柔顺，易以道御，有君子不死之焉”（《后汉书·东夷传》）。

说明仁人生活在君子不死之国，汉族对此亦抱以仰慕之情。

在扶余和秽貊的风俗中，部族祝祭时男女均群舞，通宵饮酒吟唱，这不能不说是和谐精神所致。[①] 也正是这样的精神形成一股血脉，最终为三国时代所继承。

高句丽的建国传说及其部族背景有如下几点：

①高句丽的建国传说在三国中最接近檀君传说，好像是它的一种变形传说。

②把称作“天帝子”的桓因与桓雄关系从简了，所以，解慕漱即相当于桓雄。

③“不见日光百日”（檀君传说）和“幽闭于室中”（高句丽传说）是一样的。

④“为日所照，引身避之，日影又逐而照之，因而有孕”，是“雄乃假化而婚之，孕生子”的变形。

⑤“朱蒙非人所生”（高句丽传说）和檀君王俭又是桓因——桓雄（天帝）所生的这一点相同。

但在其后人世间的过程，高句丽的建国神话却大大脱离了神话的世界。

①“号曰檀君王俭……御国一千五百年”，是以简洁的叙述结

---

① 和谐精神亦可作为“两极相对关系的创造性调和”假说的渊源。

束，而高句丽的朱蒙却经过艰难历程最后成王的。通过这种艰难的过程，我们可以探求现世的伦理思想。

②可以看作是异部族之间的不谐和音，这就是：解夫娄——金蛙——带素的一族与解慕漱（河伯女柳花）——朱蒙的一族之间的不谐和音。

③但是，值得我们注意的是，还有必要联想起如下传说：长子带素提请当时掌权的金蛙父王，“若不早图，恐有后患”，要将朱蒙处死，然而王并不听其言，亲眼看到这一事实的母亲柳花说：“国人将害汝，以汝才略，何往不可，宜速图之”，于是劝朱蒙离开这里。金蛙有处置朱蒙的王权，但从反面来看，朱蒙又是百发百中的善射者。[①] 这就不能不说明异部族间回避相互残杀的情况。这一传说的情景也体现了后日高句丽 5 部族[②] 相互和谐，能够组织联盟体的一个前提。

④不仅如此，在朱蒙为避灾难远远离开时，会同乌伊、摩离、陕父等三友同行，途中路遇再思、武骨、默居等强人，并分别赐姓为克氏、仲室氏、少室氏。这可看作是檀君传说中的“将风伯雨师云师”的变形。

⑤高句丽的群公会议，[③]，无疑是在这种传说的背景下形成的。群公会议的遗风也是扶余的诸加评议的继承者。

这些事例都可以说是人本的和谐精神原始型态。

下面试看新罗的建国传说及其部族的背景。

---

① “昔者，大王居邠，狄人侵之……吾闻之，君子不以其所以养之者，害人，去邠，逾梁山，邑于岐山之下……从之者，如归市”（《孟子·梁惠王》）。这里指出的是仁人不斗而避开害人者，这种品行正是同朱蒙与其母远避欲害已者的说法相同。

② “本有五族，有涓奴部、绝奴部、顺奴部、灌奴部、桂娄部，本涓奴部为王，稍微弱，今桂娄部代之……”（《魏志》）。

③ “及次大王被弑，左辅菸支留，与群公议，遣人迎致”（《三国史记·高句丽本纪第四·新大王条》）。“……助利知王之不悛，且畏及害，退与群臣同谋废之”（同上书，烽上王条）。

新罗的建国传说，比高句丽更富人本思想。

①召集六部村[①] 推举君王，以此确立君臣之道[②]。

这是檀君传说中的"庶子桓雄，数意天下，贪求人世，父知子意，下视三危太伯，可以弘益人间"的民本思想的变形。从按照王者本人意思在世理化，发展为根据六部村会议去推举贤主，不能不说是民本思想的进一步发展。

②从父知子意（檀君传说）的家族国家发展为部族国家，这就肯定了民本的政治思想。

③时人把赫居世王称作"今天子已降"，和天帝子朱蒙传说一致，这同檀君传说一样，它意味着尚未脱离神话的世界。

④能够确认夫妇之道。"时人争贺日，今天子已降，宜觅有德女君配之，是日，沙梁里阏英井边，有鸡龙现，而左肋生童女，姿容殊丽……，营宫室于南山麓……二圣年十三岁……，男立为王，仍以女为后"(《三国遗事》)。从这里可以看出男女之道正常配合。这就意味着夫妇之道的确立。

如上所述的君臣及男女之道的确定，指出后日新罗社会伦理规范的方向。这由和白和花郎具体体现出来。

和白是从六村会议发展起来的，[③] 同时又将其制度化。[④] 这一和白会议制度，不仅在贵族社会，而且在新罗全社会广泛实行，对抑制各阶各层独裁的发生起过巨大作用。

在这一政治、社会背景之下，产生并成长的制度，可以说正

---

① "辰韩之地，古有六村，一曰阏川杨山村……，二曰突山高墟村……，三曰茂山大树村……，四曰觜山珍支村……，五曰金山加里村……，六曰明活山高耶村"(《三国遗事·新罗始祖·赫居世王条》)。

② "六部祖，各率子弟，俱会于阏川岸上，议曰，我辈上无君主，临理蒸民，民间放逸，自从所欲，盖觅有德人，为之君王，立邦设都乎"(同上书)。

③ "国王由选举或世袭制来产生，选举时必须通过称作和白会议进行。和白，可以想象是六村部族会议的遗制……"(李丙焘：《国史大观》，第104页)。

④ "共有大事，则聚群官，详议而完之"(《隋书·新罗传》)。"事必与众议，号和白，一人异则罢"(《唐书·新罗传》)。

是花郎制度。花郎制度从记载来看，好像开始自真兴王三十七年(576)（《三国史记》)，但事实上自发的民间青少年团体，到这一时期变为制度化而已。后面我们还将谈到花郎制度，的确是新罗精神的真髓，同时也是韩民族固有思想的根干。①

百济社会正像其始祖温祚王的传说一样，它是由避难的南下移民建立的国家。② 这种传说中的避难，虽算是避难，其实，百济一次南下就建立了慰礼城，但后来还是由北方势力向公州及泗沘城转移，因此，该社会表现出很大的脆弱性。③

所以，百济未能具备高句丽的主体性，也不会有新罗的固有性，它的文化只能吸收中原的南朝文化并加以消化，同时又将这一文化传到日本。百济文化流动性质要比个性更为突出，尽管如此，它对庶民文化基础所给予的影响，我们不能过低去评价。④

二、先秦儒的伦理思想

上面已经谈过，由先秦儒孔、孟形成的伦理思想，可归结为孔子的孝弟忠信和孟子的五伦。

先秦儒的孝弟及五伦思想，即使在汉四郡时代以前已经浸透到我们的民族中间，但笔者可提出若干例证说明，它不仅是没有被接受，反而遭到拒绝。这是因为由我们民族固有的伦理性所引起的。

①在我们的民族传说中，找不到子孝的思想。而父慈的思想

---

① 将在另外项目中阐述，参照最后一节。

② “百济始祖，温祚王，其父邹牟，或云朱蒙，自北扶余逃难，至卒本扶余，扶余王无子，只有三女子，见朱蒙，知非常人，以第二女妻之，未几扶余王薨，朱蒙嗣位，生二子，长曰沸流，次曰温祚，及朱蒙在北扶余所生子，来为太子，沸流温祚，恐为太子所不容，遂与乌干马黎等十臣南行，百姓从之者多”（《三国史记·百济本纪》，《三国遗事·南扶余·前百济条》)。

③ “……通过更为激烈的斗争方式，高句丽文化占了压倒优势，稍后，又受到以强大的古代族制组织为基础而建立的新罗政治军事力量的威协。”（金哲埈：《百济社会及其文化》，载《韩国古代社会研究》第55页，知识产业社。）

④ 百济灭亡后，由百济遗民传承的文化具有庶民文化的“艺术性”和“强韧精神”。

却突出地表现出来。桓因的父慈思想和舜帝的子孝思想形成很好的对照。①

②同孔子的孝并称的弟思想也是找不到的。反而作为它的对立面而存在。在朱蒙传说中即表露了不弟的状况。朱蒙是由解慕漱和柳花所生，朱蒙嗣位后得沸流、温祚兄弟，还有他在扶余时所得儿子（长子），他们是异腹兄弟。中国舜帝传说中记载有舜帝和他的异腹弟弟丹朱有着很深的友爱（弟）关系；但沸流、温祚两兄弟“恐为太子所不容”，为回避而终于南下。这意味着“弟”的不存在。正因如此，连强调“弟”的征兆也看不到。

兄弟不和（不弟）的现象在百济建国传说中亦明显表现出来。由于不协和的结果，最终导致“遂惭愧而死”。②

从这一例可以知道，至少是在三国初期，先秦儒家的孝弟思想尚未浸透进去。

男女的关系，孟子五伦中的“夫妻有别”（男女有别）思想好像也没有什么接受。祭礼仪式中的“连日饮食歌舞”，“群聚歌舞饮酒，昼夜无休”的风俗，到今天仍以民俗的形态残存下来，没有像“男女七岁不同席”那种严格的节制。从男女老少反而浑然一体，沉酣于祭礼情景来看，至少可以说与儒教的规范不同。

只从花郎制度确定以前就有了源花制度来看，亦完全能够觉察出有关男女关系的一些信息。

以上述的我国固有的民族伦理思想为背景，来分析古朝鲜时代，和经过卫满时代再到汉四郡时代，先秦儒家伦理思想究竟对

---

① 在卵生传说过程可以看到的育子之情和熊女的愿有孕，还有解夫娄的求嗣传说等，这些都是来自下向的慈情。

② “沸流温祚……遂至汉山，登负儿岳，望可居之地，沸流欲居海滨，十臣谏曰，惟此河南之地，北带汉水，东据高岳，南望沃泽西阻大海其天险地利，难得之势，作都于斯，不亦宜乎，沸流不听，分其民，归弥邹忽以居之，温祚都河南慰礼城，以十臣为辅翼，国号十济……沸流以弥邹土湿水咸，不得安居，归见慰礼，都邑鼎定，人民安泰，遂惭愧而死，其臣民皆归于慰礼……改号百济”（《三国史记·百济本纪》）。

我们发生过多大作用，笔者就此问题曾多次暗示，持有否定态度。

其所以这样认为的理由，主要是由于经学在确立三国时代前，即先秦儒家的伦理思想，难以被我国固有的、独创的伦理思想所接受。[①]

另一原因是，先秦儒家的伦理思想，事实上在当时不过是诸子百家中的一家。我们可以推测，在向秦汉时代转化过程中，法家或道家思想处于压倒的优势，因此，才有董仲舒开创的经学时代。

所谓儒家思想对我们的民族所给予的影响，应该认为最终还是由经学的导入而发端的。

三、汉唐儒的影响

如果想了解汉唐儒对我国三国时代所给予的影响，首先需要正确了解汉唐儒的性质。

①秦始皇的焚书坑儒事件，表面上显示了儒家的没落，但需想到为之一击的势力是法家。这样，中央集权体制的确立，成为以后汉代郡县制的背景，最后在中国实现了天下统一。

作为新体制的这一典章制度是法家的产物，而不是儒家的东西。以后的中国，就是根据外儒内法这一最为合理的统治思想来治理的。

②战国时代末期盛行的邹衍五行说，经过秦汉时代，为谶讳灾异说提供了理论根据，一直发展到支配时代思潮的所谓术数学。

连董仲舒一样的巨儒，也未能脱离开灾异说的陷井，通过这一事实亦可推测到其间的情况。荀子连对孟子都指责说“案往旧造说谓之五行”，[②] 这是错误的，董仲舒的所谓公羊学也只不过指

---

① 好像看不到有先秦儒家孝弟思想的记载，而我们的民族被他们记载称为：“君子国的仁人”，对此，我们似应深刻去理解。

② 参照第87页注④。

明阴阳五行和治国的关系。[1] 他在儒家的仁、义、礼、智的 4 德中又加上信，展示出五常说，这也不过是说明他的五行说的影响。

按照董仲舒这一贤良对策，汉代儒学多少得到复兴的机会，但可以推测汉代经学的性质与先秦儒学比较，又是多么微弱、[2] 多么模糊[3]

③五经博士制度的实施带来经学的复兴，同时亦带来训诂学的发展，不过，它是作为儒学上的学术性发展，还不意味像先秦儒那样的实践儒学的复兴。而科举制的实施，亦只能造成炫耀学问的气氛，对一般庶民群众究竟有多大贡献，是很值得怀疑的。

④再加上道家的盛行，阻碍了汉代儒家的发展。王充之学[4] 的出现正好说明这一问题，继汉代之后的魏晋时代，王弼又作为黄老之学的尊崇者名声很高。[5]

这样的时代风潮对儒的再行兴起并无多大帮助[6]，反而迎来了对天竺国的佛教，这样，开始走向儒、佛、道三教鼎立时代。

在以上所述的形势下，汉代绝不是儒家的独舞台，我们将汉文化时代看作是多种学问的角逐期或混成期，其理由亦在于此。

主张汉四郡时代门户开放的汉武帝，正是采纳董仲舒的贤策，亦将经学时代的门户打开，这一事实是推测汉四郡时代儒学——严格地说是汉文化——的性质很好的资料。我们应正视儒学是整

---

① “仲舒治国，以春秋灾异之变，推阴阳所以错行，故求雨、闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是，行之一国，未尝不得所欲”（《本传》）。

② “董仲舒一派的西汉经学，终于回到内圣外王的最后目的，即将圣人看作新王……”（金敬琢：《中国哲学思想史》第 47 页）。“董仲舒试图抑制王者的地位，让与圣人。这里孔子成为素王，春秋成为汉的法制书”（同上书，第 146 页），从这里可以看到内圣外法（王）思想是来自董仲舒的。亦可了解董仲舒的儒学是先秦儒学的变型。

③ “荀卿和邹衍各自步入极端，董仲舒却试图综合此两家”（金敬琢：《中国哲学思想史》第 146 页），从这里可以推测其学说上的暧昧性质。

④ 王充反对董仲舒及邹衍等的天人相应说，尊崇黄老之学。

⑤ 王弼注《易》和《老子》；用老子的意思注《易》流名于世。

⑥ 因此，到了宋朝，才得到提出新儒学的机会。

个汉文化中的一个微弱部门，再加上董仲舒一派的润色，亦未能脱离暧昧模糊状况。

不过，值得我们重视的是，至少在汉四郡时代，儒家的经典和其它典藉一起被有识者所熟读。其中，作为伦理性的典藉可举出《论语》、《孟子》、《孝经》，此外还有《礼记》等；记载有百济的王仁将《论语》、《孝经》、《千字文》等传授给日本，可以认为均是在这一历史背景下形成的史实。

儒家的伦理思想通过他们的典藉传了进来，但它与我们的民间固有伦理思想不同，只不过是知识阶层研究罢了，它的定着到三国时代才成为公认的学问。

从这一意义上来说，我们不能不加以特记的是，高句丽第17代小兽林王（371—384）二年，与佛教的导入一起，设立太学教育子弟的这一事实。[①] 因为它意味着我国正式的儒家经学时代的门户已被打开[②]。以此为契机，儒学对韩民族的精神界给予极深影响，同时使固有的伦理思想亦发生变化。新罗的世俗五戒就是其开端的实例[③]。

虽然可以举出三国时代官阶组织为代表的典章制度的发展[④]，但它是脱离开礼的概念，更接近于法概念，因此，我们在这里避开这一问题的论述。[⑤]

---

① “小兽林王，二年夏六月……立太学，教育子弟”（《三国史记·高句丽本纪》）。

② 在此之前，虽然在百济古尔王（234—285）时期，博士王仁将《论语》《孝经》等传授给日本，但在我国正史中没有记载。但由于汉藉的传入，像王仁博士类的学者不仅在百济有，在高句丽也会有很多的。

③ 更为仔细的考察将在下一节叙述。

④ “高句丽的儒教重点大部分是放在典章制度上。”（金忠烈：《三国时代儒学思想》，载《韩国哲学研究》上，第73页）。

⑤ 金忠烈的《三国时代儒学思想》的论述是带有含蓄性的力著，他和笔者的见解多少有一些分歧，但如果推敲二者的同异点并互相补劳，也许多少会有助于了解三国时代的儒学。

第四章　道教思想的开展

从秦汉向汉唐转换时期，中国已经形成儒、佛、道三教鼎立时期。儒从先秦儒教转换为经学，道与儒不同，从老庄学转变为宗教化的道教。

在道教成立过程，尽管推戴老庄，但它的实际情况是由所谓咒术的五斗米教成立的，我们对这一点是不应忽略的。所以，应将道家（老庄学）和道教区分开来考虑。道家的老庄学和儒家的经学一起深入到汉文化之中，为我国知识阶层所熟悉，但是，道教却为庶民群众所接受。然而，我们所关心的问题是国仙道同道教有什么关系，则是需要阐明的。就是说在国仙道成立过程中，所谓的道教对它起了什么作用的问题。

笔者直至现在的论述，仍旧认为是在我国固有性的前提下，接受外来东西的。因为采取这一立场来分析问题，所以，具体地认为道教亦是在国仙道的基础上被接受下来。现在，从三国的各自情况来看是这样的。

一、高句丽的道教

高句丽的道教传入，记载是比较清楚的。《三国史记》二十一年宝藏王二年条有如下记载：

> “苏文告王曰，三教譬如鼎足，缺一不可，今儒释并兴，而道教未盛，非所谓备天下之道术者也。伏请遣使与唐，求道教以训国人……，大宗遣道士叔达等八人，兼赐老子道德经，王喜，取僧寺馆之。”

这里出现的道士和《道德经》的关系是很分明的，从而使高句丽道教性质也分明了。最初，渊盖苏文“伏请遣使于唐求道教”的道教是，

“高丽本纪云，丽季武德贞观年间，国人奉五斗米教，唐高祖闻之，遣道士送天尊像来，讲道德经，王与国人听之……”

由五斗米教的道士讲解《道德经》的道教。关于五斗米教的由来，这里无暇详论，但它的性质可见下引文：

“张鲁让信徒念诵道德经，对天、地、水神书写忏悔书，实行所谓的三官手书，并吞吃神符，还要祈祷，这样即可消除疾病。”①

正像这里说明的一样，它是属于咒术读经的《道德经》，尤其从道士的说法更可见一斑。

“通过道士送来的道法究竟是什么，现在是难以了解到的。如从道教的教理及说法的内容来看，那里包括有宇宙的生成，道的起源和形成，天界的种类，关于神仙和地狱的说明。根据记载道教要略的《云芨七签》来看，由元、妙一、三元、三气和三才及万物的顺序生成宇宙，三元又作如下说明：

混同太无元——天宝君（王清境、清微天、始青）——洞真

赤混太无元——灵宝君（上清境、禹余天、元黄）——洞玄

① 车柱环：《高句丽的道教思想》，载《韩国哲学研究》上卷，第283页。

冥寂玄通元——（神宝石、太清镜、大赤夫、玄白）——洞神

同时还形成三宝君、三清境、三洞教主等的境地。”[1]

从上面可以看出，道士的说法同《道德经》的讲说不同，是属于对神秘境的说法。这里可以了解到高句丽道教及道士的界限。

值得注意的是，这种道教在高句丽不能同佛教和合，而经常互相反目。《三国遗事·宝藏奉老条》记载，遣唐特使求道教，

“时，普德和尚，住盘龙寺。悯左道匹正，国祚危矣。屡谏不听，乃以神力飞方丈，南移于完山州，孤大山而居焉……，未几国灭”。

此虽是佛僧一然的记载，但可窥视出当时佛徒强烈反对的程度。然而，苏文的意见与此全然不同。他说：“……唯有儒释，无道教，故国危矣”（《三国遗事》），即他认为只因没有道教，国家才处于危险境地，于是，他为接待自唐前来的道士，“以佛寺为道馆，尊道士，坐儒士之上”（同上书），即对道士给予特别招待，这样反而压制了儒、佛，那么，如此来看待问题，怎么不会引起道、佛以及道、儒之间的反目。在这里，高句丽的两极冲突，最后未能调和，也就说明潜伏着招致灭亡悲运的远因。[2]

关于道家的《道德经》，另在《三国史记·乙支文德传》中有如下记述：

“文德遣仲文诗曰，神策究天文，妙算穷地理，战胜功既

---

① 车柱环：《高句丽的道教思想》，载《韩国哲学研究》上，第287页。

② 金忠烈亦谈到如下看法：“在高句丽被灭亡的过失上，怎么也擦不掉佛教与道教的反目、对立。”（《三国时代的儒教思想》，载《韩国哲学研究》上第63页）。

高，知足愿云止”。

这里出现的“知足愿云止”，可以看作是《道德经》44章所说的“知足不辱，知止不殆”的扼要的语言。用引用一句话来忖度并了解老子《道德经》81章全篇内容，这会是很难的，但不管怎样，应该认为，对《道德经》教理的理解，已经同咒术的理解角度完全不同了。

只从道教的丰富内容来看，上面所举事例显得非常微弱。尤其我们所要关心的是，究竟在高句丽是否亦存在国仙道的问题。

在朱蒙传说中的神异性中，我们不是没有寻找它与道教的联系，[①]但至少在高句丽，找不到传说的神异性是由玄妙之道升华而来的痕迹。反而可从记载飘泊而来的道士有关情况来了解。

> “道士等行镇国内有名山川，古平壤城势新月城也，道士等咒敕南河龙，加筑为满月城，因名龙堰城，作谶曰龙堰堵……”（《三国遗事·宝藏奉老》）。

这就使我们了解到，外来的道士竟有如此程度的发言权，他们周游高句丽国内名山大川，颁布咒敕，让把新月城改建为满月城，而在受到这种道士强压的佛教徒中有人说：

> “后有神人，现于高丽马岭，告人曰，汝国败亡无日矣”。

这就是亡国之兆。无疑这里指的神人，是谓佛僧中的无名神异之人。高句丽末期的形势已经蒙上一层失败的阴影，从这里又可推测当时道士的横行及咒术的道教传播情况。

---

① 对国家的始祖说是天帝的子孙，史学者的解释虽各不相同，但亦难否认抑或源自同道教结合的仙家说。

玄妙之道，既属大调和之道，那么，在高句丽儒、佛、道三教分裂状况下则不会产生，这应是自明的。因在新罗玄妙之道“实乃包含三教”（鸾郎碑序），此同上述高句丽情况完全相反。

我们在这里发现对中国采取抗拒态度的高句丽，从道教立场上来看，却无条件地接受了道教。它在同中国政治、军事对抗中，最后想以二元的抗拒精神来结集民族的主体意识，但应指出在国内并无可获实效的国民精神核心存在。也就是说，接受道教，而不是在主体的固有性基础上来加以接受，而只不过是在割除儒、佛基础的空白中，用道教来填补罢了。从高句丽道教的立场来看，这里表露出国民精神的弱点。

二、百济的道教

三国中百济不像高句丽，它本来不具备对中国的主体性精神，同时亦不具备新罗的土著的传统性精神，我们已经谈过，它是一个流动性国家。在这样的百济国家中，没有像高句丽渊盖苏文那样强力的道教理解人，因此，道教的传入只能是暧昧的。

因此，中国的记载也说：

“按后汉书，百济无道士，而僧尼寺塔甚多，云云”[①]。

以此推断，咒术的道教不像高句丽五斗米教那样盛行，不过，我们尚可了解知足知止之训，在百济亦广泛传播。近肖古王时，莫古解的谏言[②] 中说：

“尝闻道家之言，知足不辱，知止不殆，今所得多矣，何必求多”。

---

① 李能和：《朝鲜道教史》，第 7 章，《百济道教思想》第 53 页。

② 《三国史记·近仇首王条》

这亦可以说是很好的事例。

根据日本学者黑坂胜美的研究论文[①]，王仁将《论语》传至日本时，同时亦传入道家的书，这一事例可以反证道家书很早即流到百济，并为知识阶层所熟读。

可资证明的另一理由是，汉代以后的大陆学术文化，儒、佛、道并不是截然分开，而是结成相互不可分离的关系，一直传了下来。对这一点，李能和一语道破了其实质[②]。

“阿王两博士，既富于汉文，则其学术之渊源，亦可推定也。按支那自秦汉以来，儒林与方士常在◯合之状态……王仁其先世，既系乐浪之豪族，又距支那道教发生之时代未远，则王仁之学术所自来，足可推想。而至王仁为儒，亦有辩说，盖在道教草创之时，故儒术与道教，无别于名称，而儒之一字，即为当时称呼学者之普通名词，王仁之谓儒，亦复如是而已。”

这意味着在百济广泛流入汉文化的同时，亦传入道教书。

确实百济文化或百济思想的渊源，比独自性（主体性和传统性）更为重要的是，由于地理和历史的原因，反而更具有多种调和的性质。那么，关于道家思想的传入，如拟抽出其独自性一方面的情况，是相当困难的。

金忠烈在宋恒龙的“百济道家哲学思想”论评[③] 中说：

“《三国史记·百济本纪·义慈王条》记载的同月轮者，满也，满则亏，如新月者，未满也，未满则渐盈”。

---

① 参见李能和著《朝鲜道教史》，第7章，《百济道教思想》第55页。

② 李能和：《朝鲜道教史》第60—61页。

③ 《韩国哲学研究》，上卷，第331页。

他极富兴趣地指出此乃同道家思想相通，这就使我们联想到来到高句丽的道士曾要把新月城（半月城）改建为满月城[①] 的事情。[②]

可见百济的道教不像高句丽那样有明确传入的痕迹，但道教五千言确实被广泛诵读。

百济有南方的属性，具有温柔调和的思想，因在这一思想中已有道家的性质，故百济道教中看不出清楚的发展痕迹，虽然有人持这一说，[③]但我们认为，百济思想的性质问题不能只限于道教一个侧面，而应期待能有更为广泛的讨论。

三、新罗的道教

新罗的道教，首先是包括在“玄妙之道”的三教之中，只有分清此种道教的性质方可理解其中的问题。崔致远的《鸾郎碑序》[④]。

> “国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史，实乃包含三教……处无为之事，行不言之教周柱史之宗也”。

此处出现的玄妙之道的“玄妙”，是来自《道德经》第 1 章：

> “道可道，非常道，名可名，非常名……同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。

道家之言是否就是这样却是个问题。然而，新罗的玄妙之道是称

---

① 参见《三国遗事·宝藏奉老条》。

② “……月一龟，其背有文曰，百济同月轮，新罗如月新……”。这样说表示满则亏，进而暗示百济的灭亡。高句丽改筑为满月城，即把新月变成满月，这又可看成是自招灭亡的行为。

③ 宋恒龙：《百济道家哲学思想》，载《韩国哲学研究》，上条，第 324 页。

④ 《三国史记·新罗本纪·真兴王三十七条》

作“风流道”的道，在《仙史》中有详细的记录，这同老子五千言的道，无疑是不同的。

我们可从“实乃包含三教”的说法中获得证明，三教中之一的道教，只不过是进入风流道中的一种道。其内容在《道德经》第2章有如下记载：

“天下皆知美之为美，斯恶已，皆知善之为善，斯不善已，故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随，是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作而不辞，生而不有，为而不恃，功臣而不居，夫唯不去，是为不去。”

这正是玄妙之道所包括的道教的一个侧面。是否由于这一原因，或者是由于新罗的政体关系，仅仅可以窥视到与道教的无为相合的主张。

李能和引用了英祖朝、李种徽撰《修山集》新罗论一文，作如下论述：①

“又以新罗政体观之，则颇得老庄无为之真髓，如李种徽……曰……尝观新罗为国，与朝鲜异俗，出入于华夷之际，而其始建也。自赫居世至昭智数十世之间，三姓相承神圣之德，与民相安于无事，虽时及丽济相哄，而有应兵而无愤师，其为国之道，非必有乐礼刑政之可言，而无所谓因应变化自然，而无所为者，盖有所不谋而同者，固非汉之文景有心于黄老，而天机设施，暗与黄老合，盖辰韩旧俗，自跻于畏垒华胥之域，而不自知，以至于八九百年而不已，使老聃庄周为国而自治，无以加于斯矣……自三教行乎中国……而所不行者，惟老道耳，然无其为老之名，而实已行于为国，如新罗之得其

① 李能和：《新罗道教史》，第70页。

精，盖不学而能之也。”

上项引文说明新罗建国初，在治理国家方面，采用老庄无为之治达到极点。

这种特殊的见解是立论者的主观想象，可以说没有客观性。不是这样吗？丁若镛在其《新罗论》[①] 中就此作了反驳，叙述如下：

> “新罗之世，朴昔金三姓，迭入为王相错，互如棋子而不相诛灭，至累百年而其国不衰，论者谓其有禅受之遗意，而其事度越百王、丁子曰不然，此夷狄之陋也。夫国之所以传有二道，予贤与予子而已。然予贤者非有尧舜之圣，以授之。而有舜禹之圣，以受之不能，故前乎尧舜而未有授者，后乎舜禹而未有受者，则予贤固无论已。夏殷以来，一姓相承，天经地义，无以尚之……。”

假如立足于儒教的法度来看，这是夷狄之道。

本来老庄之道将孔孟之道看作有为之道，那么，既是与它相对的无为之道，即不可避免老、儒相互间的相反立场，如此来说，把新罗的政体说成是老庄之道的精髓，恐怕也是过于急下断语了吧。如果认为其政体不合儒家的礼论，而认为是夷狄之道，那么，这种评价似乎又是唯我所用。因为新罗初期的政体是属于新罗式的固有传统的胚胎期。

另外，如果还有值得我们注意的问题，那就是新罗的道教和高句丽的道教有着不同。好像已经指出，高句丽的道教，是由道士传入的咒术的道教，而新罗的道教是作为风流道组成要素之一的道教。它就是“圣人处无为之事，行不言之教”的道教。

高句丽的新罗都是自唐朝导入道教的，前者是迎合庶民阶层

---

① 《与犹堂全书》，第1集，第12卷，第1页。

的五斗米教，将其作为禳灾求福的方术宗教化了的东西，后者是迎入玄妙之道中，使得升华为国仙道的道教。

高句丽的道教，虽同儒、佛两教起到相冲相克的作用，而新罗的道教则同儒、佛两教起到相和相生的作用，这就是二者的区别。这里隐藏着两国兴亡的关键所在，这恐怕只有历史的神才会知道的。

根据记载，太宗武烈王（654—660）时，金仁问作为太宗大王的第2子，有如下一段话[①]：

“幼而就学，多读儒学之书，兼涉庄老浮屠之说。”

这从新罗社会的风气来看，是没有任何奇怪的。他不仅学儒家之书，同时兼涉庄老（道家）、浮屠（佛家）之说，不管如何，好像都是很自然的事情。金仁问读老、佛之书，我们不能只注意这一事实的本身，而更为重要的是，应注意新罗文化丰饶的基础。

新罗的道教与试图抑制儒、佛的高句丽方术道教水平不同。至少说它是和儒、佛齐肩的、标准很高的道教。至于新罗的道教，又是如何同新罗固有的仙风调和问题，则拟在讨论花郎道的章节中加以详考。

---

① 《三国史记·金仁问条》

第五章　佛教思想的开展

三国时代佛教的传入，首先是高句丽，再按顺序则是百济、新罗。

高句丽小兽林王二年的记载（《三国史记》）有：

“秦王符坚，遣使及浮屠顺道，送佛像经文，王遣使回谢。”

此可作为最早的记录。

百济在其后约40年的枕留王元年上揭书记载有：

“九月，胡僧摩罗难陀，自晋至，王迎致宫内，礼敬焉，佛法始与此。”

这也可以认为是始源。①

据推测新罗较高句丽大约晚50年，但年代未详。我们可以了解佛教传入三国的时期互相不同，同时，对它的接受态度也不相一致。应该认为，高句丽的佛和儒，在小兽林王二年同时在国家公认下被接受下来，它们又是共同走向相辅相成的道路。看不出佛、儒引起互相冲突的痕迹。但由于道教的传入，在高句丽末期又遭到抑佛、排儒的命运。高句丽在接受道教中，在民间盛行五斗米教，官人们则奉仕道士崇尚咒术的道教。它意味着当时高句

① 翌年的二年记录有：“春二月，创佛寺于汉山，度僧十人”，由此可知胡僧入济仅半年，即创建了带领僧侣十人的佛寺。

丽的国情与风土，尚不具备基础，能够消化已经理论化的佛教和儒教的礼乐。因此，高句丽的高僧或巨儒不得不亡命国外。

但是，百济则同高句丽情况相反。根据《后汉书》的记载①："百济没有道士，而僧侣和寺塔则众多。"②这对我们了解信息是很好的事例。百济的佛教传入和高句丽不同，它是由枕留王亲自迎接胡僧自发的渡来，并同意他们传道。于是，在没有道教的宗教避风港中，佛教上升为国教。但是，在百济的知识阶层中间，又广泛传播儒家及道家的书藉，③这对了解百济是绝不能忽视的。它同高句丽对道教态度和新罗对佛教态度完全相反，形成一种很好的对照。

新罗在三国中，不仅是最后接受佛教的，而且可以发现它的接受过程又很特殊。这从异次顿的异迹中明显地表现出来。异次顿的异迹，是对新罗传统性的否决，也是一种逆说的胜利。新罗的佛教传入，不像高句丽达到国家的水平，也不像百济达到民间的水平，它反而由信徒的殉教而引发起来，这一点是很特奇的。

这虽是未经确认的古记记载，但我们想起在异次顿之前，从高句丽进入的正方和灭垢玼两位佛僧，曾被新罗人抓拿而殉教。④这亦可反证高句丽僧确在高句丽受到冷遇的一个侧面。

我们认为新罗的佛教，从沙门墨胡子的传说起，才萌发了初芽。《三国史记》法兴王十五年条有如下记载：

---

① 参照第105页注①。

② 参照第105页注②。

③ 参照第105页注②。

④ "另根据古记传闻所说的翻版，阿道去到毛礼的家时，毛礼吃惊地说，叫作正方的师傅，前曾从高句丽来时，被认作奇怪的人，经君臣商议后将其处死，另外，叫作灭垢玼的人，从高句丽前来，亦遭同样的灾难。你为求什么而来此处，应速离开隐藏起来，于是将其隐藏在密室之中。"（李箕永：《新罗佛教哲学的开展》，载《韩国哲学研究》，上卷，第154页）。

"肇行佛法，初纳祇王时[1]，沙门墨胡子，自高句丽至一善郡，郡人毛礼，于家中作窟室内置……王使胡子焚香表誓，王女之病寻愈，王甚喜，馈赠尤厚……。"

这是在异次顿之死以前的事情。但这样的记载难说是教理的佛教，反而带有尚未脱离异迹佛教范畴的浓厚色彩。

因此，教理的佛教，什么时候，如何在新罗开展的问题，仍旧是我们关心的事情。[2]

一、高句丽佛教的特殊性

高句丽的佛教，简言之，它是在高句丽国内未定着的佛教。僧郎的教理不管如何杰出，它在成为高句丽的佛教以前是在中国流行的。

僧郎的三论宗虽由高句丽佛僧传授，但它在国外颇具光彩。[3]说明在高句丽国内，三论宗的中道论并未站住脚。

最初秦王苻坚派顺道来，其后阿道也进来，由他们说法的佛教教理，究竟具备何种程度的内容，尚不明确。《海东高僧传》有如下记载：

"师既来异国，传西域之慈灯，悬东陀之慧日，示以因果，诱以祸福，兰熏雾润，渐渍成习，然世质民淳，不知所以裁之，师虽蕴深解广，未多宣扬。"（卷1，流通—1）。

---

① 墨胡子的传说因是讷祇王时的事情，正方与灭垢玭等的人殉教又是在此之前实圣王时，这一见解是难以成立的。（参照金得榥著《韩国宗教史》，第103页）。

② 在这里可以确认，三国时代的佛教传入，在有正式记载以前，根据民间的互相传承已经流传。亦可以说这同儒教或者道教的经过及其规律是一致的。

③ "在高句丽国内，三论学盛行与否不甚明确，但考虑到他们在国外的活动与贡献，亦可推测在国内有过令人刮目相视的兴隆时期。"（李楠永：《高句丽的佛教哲学》，载《韩国哲学研究》，上卷，第118页）。

根据上项记载，可以看到他传教的内容是印度的遗风和因果祸福说。但可推测高句丽人质朴淳厚，对他们的说法亦未能广泛宣扬。

所以，由顺道或阿道传来的佛法，只不过是作为国家的标准而传入的。其后虽相继创建寺刹，但对庶民群众的渗透却没有什么大的成就。

它的原因亦有人认为应从与传统思想的冲突中加以寻找，①不过，我们可以推测，当时的五斗米教更为有力更为直接，那么，立足于伦理的来世观的佛教说服力，对群众是否较现世流行的咒术宗教还差一些。为什么这样去看呢？我们已经在道教的项下指出，因为高句丽和百济、新罗不同，五斗米教早已广泛传开。

同顺道和阿道一样，来化高句丽的僧人尚有昙始，《海东高僧传》记载有他的事迹：

> "释昙始，关中人也，自出家，多有异迹，足白于面，虽涉泥水，未尝沾湿，天下咸称白足和尚。以晋大元末年，赍持经律数十部，往化辽东，乘机宣化，显扬三乘，立以归戒，梁僧传，高句丽闻法之始，时当广开土王五年。"

他带来的经律数十部，其内容难以清楚了解。但从显扬三乘，立以归戒这一点来看，三乘是指小乘教的声闻教和缘觉乘，大乘教的菩萨乘，归戒是三归五戒，它即归依佛、法、僧三宝，说明不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒的5戒。这虽可说昙始是从大小乘的境地来传授佛法，但作为白足和尚的异迹，总感到含有一些俗趣。然而许多同高句丽有着很深因缘的高僧，对高句丽内部未能产生深刻影响，反而在高句丽之外飘流，这对高句丽来说总感到可惜。

僧郎虽是高句丽辽东人，但在齐末到中国成为三论宗集大成

---

① 李楠永：《高句丽的佛教哲学》，载《韩国哲学研究》，上卷，第94页。

的学僧。到底把他算为高丽僧[1]，还是看作中国佛教学僧[2]，这个问题还需保留。尽管他的学业是在汉土中取得成功，但他的学统则为许多高句丽出身的学僧所继承，进而盛传于海外日本，对这一事实，我们觉得应该给予注意。僧郎之学是三论宗的中道论，作为认识方法论称作二谛合明中道说，作为本体论亦称二谛中道为体说。[3] 中道不是在二谛之外单独存在，而是被二谛阐明、掌握的绝对本质。[4] 对此，朴钟鸿作了如下说明：

"僧郎确立二谛为教的三论宗旨，以此重新提出二谛合明中道的认识方法。从所谓的正、反、合三肢体的西方辩证法认识理论中更进一步深入进去，将正、反（世谛）与合（不二）再行合并为一个世谛，进而超越它成为'非二，非不二'，这就是真谛，在此又试图阐明究极不二的中道。"[5]

对僧郎的这一功绩，宇井在《支那佛教史》中说：

"僧郎最初努力试图将三论从成实中分离出去，这就是所谓真正的三论宗。"[6]

可见僧郎的三论宗在中国佛教史的地位是很清楚的。

僧郎以来，高句丽的学僧大体上均以三论学为宗旨，进而深

---

① 朴钟鸿在他的《韩国思想史》（瑞文文库）称："高句丽僧郎的认识方法论是本体论"，将他视为高句丽僧。

② 宇井伯寿在《支那佛教史》（岩波文库）三论宗题下（第118页）说："僧郎は辽东の人ご法度の弟子，常仁华严、三论を主として居に"，将其算为中国佛教师。

③ 参照朴钟鸿著《韩国哲学史》第41、48页。

④ 李楠永：《高句丽的佛教哲学》，第111页。

⑤ 朴钟鸿：《韩国哲学史》，第48页。

⑥ 宇井伯寿：《支那佛教史》，第118页。

刻地影响了中国本土和日本。

在中国本土，像周颙和僧诠等学僧，是在僧郎挥下培养出来的，高句丽出身的实法师和印法师继僧郎之后，在汉土开展三论学的史实不能被抽掉，这亦说明高句丽人的一种面貌。前往日本的高句丽学僧中有惠慈、慧灌、道登等人，这里不一一详述。①

高句丽的佛教，与在国外发展相反，国内的存在显得很微弱，这一事实不能不使我们感到吃惊。尤其是像惠亮法师那样的高句丽高僧，与新罗的居柒夫相晤，流亡到新罗的事实②，更可推测到在不安定的高句丽，佛僧所处的环境。这亦说明高句丽佛教与百济、新罗相比有着不同的特点。

高句丽建国以来，最终未能形成二元的二重结构的调和，得到的是国运终结，这在上面已经指出过了。那么，二元构造的冲突可以说在各个部门均表现出来，而在佛教中也绝不会例外，高句丽只有正、反的世谛，不存在不二的合。合明的中道，怎么去理解它呢？合明中道的情况反而由新罗的元晓完成，这一事实绝不能归于偶然性，我们不能不说它是由哲理的脉络所形成的。③

二、百济佛教的内容

百济不像高句丽那样，是通过外交形式接受佛教的。它的特点是根据民间胡僧的到来，由统治阶层自发地去接受。同时，又和高句丽不同，看不到有道士前来的影子，亦找不到五斗米教的传播事实。因此，在宫中作为礼敬而接受的佛教，取得“敬奉供

---

① 参照李楠永《高句丽的佛教哲学》，第116—117页。

② 参见《三国史记·居染夫条》。

③ 李楠永在《高句丽的佛教哲学》一文第118页中是这样叙述的：“通过三论思想表现出高句丽先僧的教学，关于这一教学的正确认识和众生救灾的实践行为，可谓一佛乘的大乘宗教与哲学的畅通，这在韩国佛教史上，可视为奠定了根本的基础。这同后来的元晓大师所谓的‘行为和理论同时具备，仿佛是一辆车有两轮’（行智具备，如车二轮）没有区别，另同高丽时代的义天，知讷等思想距离也不远。”我们从这一见解不难看出，他是努力寻找僧郎思想脉络的一个方面。

养……上好下化”[1] 教化国民的实效。

胡僧摩罗难陀进入后不过8年，即在阿辛王元年，国王就下达指示，让人们“崇信佛法求福”，[2]，新罗的求福佛教虽与此相同，但不能忽视的是，它的背景有观音信仰和弥勒信仰。

对此，正如金映泰所指[3]，它说明百济佛教的实践性和现实性本质内容。百济佛教在教学方面虽有理论和实践的两个方面，但实践方面显得更加清楚。[4]

理论方面可举出律学、《法华经》、《三论》、《般若经》等。律学是沙门谦益从印度回来后，集诸多名僧的力量，翻译律部72卷而成的，他成为百济律学的鼻祖。我们可由谦益等翻译成的律典，或由昙旭、惠仁二法师著述的律疏看出，均与汉译本不同，它含有百济特色的内容。[5]

《法华经》是由从中国回来的玄光禅师完成的。玄光不只是单纯的《法华经》说法者，而且也是实践者，法华三昧的验证者。玄光与同门的智颤完成天台宗，在其后出现的惠现（570—617），据说通过《法华经》读诵，获得许多灵感。[6] 通过这些事实亦可了解到当时百济《法华经》实践的一个侧面。

然而，我们应该知道百济的佛教正如前述，与理论相比则更注重实践，因此是现实主义的实践佛教。而作为它的基础自然是弥勒思想。从《三国遗事》卷2纪异第2武王条来看，关于弥勒寺创造传说有如下记载：

---

① 《海东高僧传·释摩罗难陀条》。

② 《三国遗事·与法第三·难陀辟济条》。

③ 金映泰：《百济的佛教思想》，载《韩国哲学研究》，上卷，第142页。

④ “特别是在玄光证得法华三昧，归国行化后，百济在整理研究深受影响的法华教义的实践与律学方面，显示了百济教学的实践性特征。”（金映泰同上书第143页）。

⑤ “现在能使我们了解其内容的资料是完全没有的，因此，也就难以正确地去了解。但通过律部72卷或新律种种表现方式，可以推测译成的新律典应是具有百济的特征。”（金映泰：《百济的佛教思想》第135页）。

⑥ 金映泰同上论文，第138页。

“即王位，一日王与夫人，欲幸师子寺，至龙华山下大池边，弥勒三尊出现池中，留驾致敬，夫人谓王曰，须创大伽蓝于此地，固所愿也。王许之，诣知命所，问滇池事，以神力一夜颓山填池，为平地，乃法像弥勒三，会殿塔廊庑各三所创之，额曰弥勒寺，真平王遣百工助之，至今存其寺。”

按照王后所愿，一夜功夫借助神力创建的弥勒寺，在高丽一然当时不仅“至今存其寺”，而且在今天，该寺址的规模逐渐为世人所知。创建弥勒寺，它信奉的是什么，金映泰作了如下叙述：

“通过这里可以看出是指弥勒下生信仰。不过更加仔细地观测，它又不是单纯的下生信仰。弥勒信仰有上生信仰和下生信仰。上生信仰是兜率天上生的信仰，下生信仰是祈愿来世弥勒佛在此土下生，成佛时会遇的信仰。因此，这两种信仰可以说都不一定是指现实的当前信仰，而是指死后的来世的信仰。但是，益山的弥勒寺所能看到的弥勒信仰，也可以说与上生相比较更接近于下生，但是，实际上并非来世的下生信仰，其所表现的只能看作是现世的弥勒信仰①。”

这一叙述清楚说明百济是以弥勒信仰为代表，实行现实为主的佛教。

① 金映泰：《百济的佛教思想》，第114页。

上记弥勒寺的创建传说若与新罗的弥勒仙花传说[1] 作一比较，那么，可以看出后者是停留在一种幻想的、表面的传说中，这就与前者形成鲜明对照。

照此我们可以了解百济的弥勒信仰，不是教理的，其特点是以现实为主的、土俗的佛教。

三、新罗佛教的兴隆

新罗佛教在三国中较其它两国接受得最晚，[2] 但其佛教又是最有特点的。甚至在接受过程中，作为一个特殊的例子，就是异次顿的殉教。

在此之前，有过墨胡子和阿道（我道）等的故事。墨胡子故事是说一位称墨胡子的师傅，从高句丽来到新罗的一善（善山）郡，密藏在毛礼家的洞窑里，通过焚香礼佛显灵后再不见踪影。年代大体被认为是讷祇王（417—458）时代。

毗处王（470—500）时，来到高句丽的阿道带领侍者三人又行南下，呆留于毛礼家时死去，他是否和高句丽的阿道是同一个人，就此问题虽有不同说法，但通过以上的传说，可以得到一致的结论，即，新罗佛教是属民间主导型的。

---

① “有兴轮寺僧真慈，每就堂主弥勒像前，发愿誓言，愿我大圣，化作花郎，出现于世，我常亲近睟容奉以□周旋，其诚恳至祷之情，日益弥笃，一夕梦有僧谓曰，汝往熊川水源寺，得见弥勒仙花也。慈觉而惊喜，寻其寺行十日程，一步一礼，乃到其寺，门外有一郎，浓纤不爽，盼倩而迎，引入小门，遂致宾轩，慈且升且揖曰，郎君素昧平昔，何见待殷勤如此，郎曰，我亦京师人也，见师高蹈远届，劳来之尔，俄而出门，不知所在，慈谓偶尔，不甚益之，但与寺僧，叙曩昔之梦，与来之之意，且曰，暂寓下榻，欲待弥勒仙何如，寺僧欺其情荡然，而见其勤恪，乃曰，此去南邻有千山，自古贤哲寓止，多有冥感，盍归彼居，慈从之，至于山下，山灵变老人出迎曰，到此奚为，答曰愿见弥勒仙花尔，老人曰，向于水源寺之门外，已见弥勒仙花，更来何求，慈闻即惊汗，骤还本寺，居月余……（以下略）”（《三国遗事·弥勒仙花条》）

② 前秦苻坚让僧顺道携佛僧与佛经到高句丽传佛法（372）约后150年，即在法兴王十五年（528）时，产生了新罗佛教。

异次顿的传说虽说是宫中事[1]，但其主导内容，在任何时候都表露出一种人间的信仰。在异次顿之后，新罗佛教拓开兴隆的道路。[2]

新罗佛教属民间型的另一证据，从异次顿殉教后，法兴王本人将王位让与从弟，自己在天镜林修盖精舍做了僧侣，名为法空，从这一事实中可以看出，并可推测到他对佛教不是表面的，而是对佛教有深刻的了解。继法兴王后到真兴王时，不仅在制度方面，而且在教理和实践方面均有了很大发展。去到中国的觉德和明观的事迹有书面记录，高句丽的沙门惠亮来到新罗，受到僧统的礼遇，使新罗的佛教更加充满生机。

这一时期，首先开设百座讲会，八关之法也开始实行，这可看作是开后代八关会的先河。花郎传说的始源，亦是真兴王 37 年的记载，这绝不是偶然的。[3]

继真兴王后至真智王时，安弘从隋朝回国的同时，又有毗摩罗和另一印度僧侣一起将《楞伽经》、《胜鬘经》等重要的大乘佛典与佛舍利带回[4]。

对这两部经典，李箕永有如下说明[5]：

> “这两部经在大乘佛教典籍中，是含有最发达的哲学思想，它不单纯是他力依存的信仰书，同时也不是过于形式理论的烦琐哲学文献。从教理来说，强调心的绝对性，扬弃宗派佛教、文字佛教、仪式佛教，从实践上来看，强调利他的社会参与和内在的自我修炼，应该说这是一部杰出的经典。”

---

① 异次顿当时是法兴王的侄子。

② 异次顿的殉教是崇高的宗教事件。对他推动后代新罗佛教思想及教理和组织上的发展，给予很高评价。

③ 崔致远《鸾郎碑序曰》云云记载可资证明。

④ 李箕永关于《楞伽经》、《胜鬘经》的论文，第 162 页。

⑤ 同上。

从上面情况来看，我们能够观察到新罗佛教，自从发生异次顿的异迹后，在教理方面获得很大发展。

真智王在位只3年即薨，继位的是真平王（579—631），这一时期，许多学僧辈出。圆光（531—630）、昙育（596年入隋，605年归国）、智明（590年入陈，607年归国）、慈藏（636年入唐，643年归国）、元晓（617—686）、义湘（620—660年归国）等，像绮罗星辰，许多高僧脱颖而出。

圆光在作僧侣以前，已经是精晓一般典籍的学者，他作僧侣以后，不满足于学理，而通晓小乘经的诚实论、大乘的涅槃、般若。他讲给花郎贵山和帚项所谓世俗五戒，有如下记载：

> “贵山等诣门，抠衣进告曰，俗士颛蒙、无所知识，愿赐一言，以为终身之诫，法师曰，佛戒有菩萨戒，其别有十，若等为人臣子，恐不能堪，今有世俗五戒，一曰事君以忠，二曰事亲以孝，三曰交友以信，四曰临战无退，五曰杀生有择，若等行之无忽。贵山等曰，他则既受命矣，所谓杀生有择，独未晓也。归曰，六斋日春夏月不杀，是择时也。不杀使畜，谓马牛鸡犬，不杀细物，谓不足一脔，是择物也。如此唯其所用，不求多杀，此可谓世俗之善戒也。贵山等曰，自今已后，奉以周旋，不敢失坠”①

圆光的世俗五戒，在其著作的首页好像就指出过，佛戒虽有菩萨十戒，但实难胜任，这里只能指出世俗五戒。世俗五戒，不管如何总是带有儒家的风趣，因此，也可看出圆光的儒、佛不相分离的一个侧面②。

---

① 《三国史记·贵山条》。

② 以儒、佛相融来完成“创造性的调和”，这是新罗的特点。

元晓是统一前夜出生的、最为杰出的佛僧，他的和诤的论理成为新罗佛教归一的基本动力。[①]

① "空空之论云奔，或言我是，言他不是，或说我然，说他不然；遂成河汉矣（《十门和诤论》序……）。矛盾相争者有年，爰乃晓公，诞生罗代，和白家之异诤，合二门之同归"（《东文选》卷27官诰，朴钟鸿：《韩国思想史》第86页）。

第六章　三国哲学思想的本质

总览这一时代，我们现在到了探明其本质所在的时候了。

我们看到的是，三国时代正是从先史时代迈向历史时代的第一阶段。当然，在三国时代前，已经过了上古时代，那时有过汉民族的占据（汉四郡）时代，特别是通过内外文献告诉给我们，在韩半岛南部还有作为辰国的韩（三韩）时代。但这时代的史实，因草昧荒远，难以寻找凭据，不能不令人感到可惜。[①]

只有《三国史记》或《三国遗事》，才综合叙述了以三国为中心的历史记录，其所叙史实对寻找哲学思想的始源，亦具有重要的意义。因为它意味着三国时代脱离神话时代，向着哲学思想史时代的转移。

不论是檀君神话、朱蒙传说、赫居世传说，均由三国时代将其神话和传说的外壳剥离开来。同时，神话的真实性也是由三国将其显现出来。

檀君神话从伦理的人间学角度来看，它向我们提出了尽善尽美的人间学的伦理性。

檀君神话从巫教的立场去论述，不是没有那般道理的，但只从这一角度来考虑问题，就容易产生很大的偏见。檀君神话是韩民族信仰的结集，但是，我们不能因为过分执著于神话的宗教性，而忽视其所具有的哲学的伦理性。

---

① “镛谓马韩之国，越自秦汉之时，下至王莽之世，雄视三邦，号令四邻者，二百余年，虽草昧荒远，文物未备，其间节义谋略，无一传世，悲夫”（茶山：《我邦疆域考》，卷1，第35页）。

檀君神话向我们提出父子、君臣、夫妇的三种正伦说。同时还表示了称作人间诞生的生命的尊严性。真正的人间诞生，它表现了战胜苦难的神圣性质。[①]

父子的伦理是由父知子意，君臣的伦理是由将率三臣，夫妇的伦理是由假化而婚之暗示出来，它体现了下向性的伦理。下向伦理即是慈爱的伦理。[②]

檀君神话中的伦理下向性表现在对“数意天下，贪求人世”的“父知子意”；为“主谷、主命、主病、主刑、主善恶”的人间世事而“将率三臣”；对“咒愿有孕”而“假化而婚之”诸点上，这与上向意志（所愿）比较来说，是下向性的。换句话说，它是上下相应的伦理观。在这里我们可以看出是二重性创造调和的上下相应的伦理性。

有一种见解是，希望从弘益人间来探求檀君神话的核心，这就免不了被怀疑把檀君神话的伦理性视作泛人间论。真正檀君神话虽可看出有弘益人间的可能性，但应指出它是作为父子、君臣、夫妇间的相应伦理的成果而期待的事情。

另有一种见解是，想从檀君神话中引出光明理世的思想，但我们不能全然遗忘在檀君神话中的任何一处都不带有“光明”思想。从“不见日光百日，便得人形”的事实中，只能看到不见日光的人间诞生那一反常现象。我们应该指出，即使在朱蒙及赫居世传说中可看到“光明”思想，但仍不排除东夷族有随太阳东方移动，崇拜、信仰太阳神的可能性，然而，其渊源至少在檀君神话中是引伸不出来的。

值得注意的是，檀君神话和“han”（韩、桓）思想有着不可分离的关系。可是，“han”，除（ha na）（一）以外，不是别的意思。“ha na”，正是指它“创造性调和”的终极成果。

---

① 在《论语》中，孔子称“克己复礼”，是反说后天的人性的克己。

② 这应视作与儒教的上向伦理、三纲的忠、孝、烈思想互有区分。

“han”，可以从中提出许多意思。[①]但我们所做的这些努力，只能把“han”含有的单纯而简洁的意思加以模糊地罗列罢了，还不能说对“han”的理解有何帮助。从檀君神话称作创造性调和的神话这一点来讲，亦只是“han”神话而已。

檀君神话的巫教解释，开辟了神人合一的境地，对此，亦曾寄与很大希望，然而，说到底它还是说明宗教世界观本质的，作为哲学的本质是无法援用的。为什么这样说呢？因为哲学的本质倒可从这种巫教的神话性中脱壳而出，依据伦理的结构而去说明。这正是二元构造的创造性调和。

由高句丽形成的建国神话，与“ha na”（一）的传说相比，有了很大变化。朱蒙的父亲是自称天帝子解慕漱，其母是河伯女柳花。后来父子没有相逢，在偏母膝下成长。这里不存在父子伦理，只残存着母子变型的伦理。朱蒙避难过程得到三友和三贤，同伴而行，但也只做到“遂揆其能，各任其事”的选用人材上，看不到“主治天下”的大经大典。

照此来看，檀君神话中所见的正伦消失了，即使是义兄弟之间，也是以金蛙的长子带素和朱蒙之间的权力斗争沾染了传说内容，从这一点亦可看出世态的变迁。

那么，又是怎样变化的呢？用一句话来说，朱蒙传说是自始至终贯彻着二元不条理的传说。朱蒙传说从解夫娄“老无子”开始就存在问题。“老无子曰独”，这不是人伦的正常情况。尤其是得到金蛙，当作长子，这自然是没有血统关系。

朱蒙传说中，解慕漱和河伯女的相通，绝然不是正常的男女关系。因为河伯女私通，因而有谪居优渤水的记载。可以推测这属乱伦的世态。带素最后因为猜忌朱蒙的善射本领而试图谋杀他。这里感到一种杀伐的气氛。可是柳花则始终一贯地为了儿子朱蒙

---

① 含有：大、高、上、元、始、初、首、圣、明、鲜、最、极、正、长、广、久、皆、帝等许多意思。

而活下去。这是传说中唯一的母子间感情温暖的情景。

朱蒙传说，用一句话来说，它是一种“调和的丧失”。这正意味着二元的分裂。从高句丽建国以来，直到痛悔亡国之恨为止，始终没有能够克服二元的不条理，这也绝不是偶然的事情。[①]

百济的沸流、温祚传说是从兄弟不和开始的。朱蒙在北扶余时生下的儿子作了太子，对此，在卒本扶余生下的异腹弟弟沸流、温祚两兄弟，为了回避而南行。相互不容，即意味着兄弟不睦。另外，即便是同腹兄弟的沸流和温祚，他们之间意见也不相一致，温祚居汉山，沸流居弥邹忽，这不能不说是二元的不和。兄沸流最后惭愧而死，说明兄弟之间不能相容。

但是，百济不像高句丽，没有对中国敌对，反而接受了它们的文化，从文化方面来看，百济发挥了创造性调和的机能，取得高水平的文化。所以，百济对内伦理不存在，对外却接受了外来文化并予以消化，同时还进出于外国（日本）。换句话说，它具有伦理的不条理与文化的创造的两面性。

新罗赫居世传说，不像高句丽朱蒙传说那样，存在有二元的冲突，也不像百济那样，有兄弟不睦的传说。赫居世的出世，其来龙去脉不详，充满了神异性，由于六部村的推尊做了君王，这不能不说是政权的和平确立。同女后阏英的配偶关系也是自然不过的。夫妇之情的圆满结成再好不过了。在赫居世传说中，全属合乎情理的调和。

檀君神话中的圆熟的伦理性，传至（被继承）新罗传说之中。所以这样说，其原因就在于此。

新罗最终统一了三国。因此，可以说新罗不仅是继承了传说的正脉，而且接受了民族国家的正统观念。现在的问题是哲学思想的正统观念又是怎么样呢？

韩国思想的本质在于“二元构造的创造性调和”，如果接受这

---

① 关于高句丽的二元性，在本文作过多次证实，这里省略其具体事例。

一假说的话，那么，它的正统，分明要从檀君神话到新罗传说所形成的、伦理的大调和中去发现。从这一意义来分析，就不能不深刻注意新罗的花郎道。

值得留意的是，如果从“两极相对关系的创造性调和”中寻找韩国思想的话，那么，离开三国时代的花郎道，就会无路可寻。

花郎道为之提供了这种重要条件，那么，我们可引用如下几种实例来说明：

第一，没有存在“男女有别”。

> “……始奉源花，初君臣病无以知人，欲使类聚群游，以观其行义，然后举而用之，遂简美女二人，一曰南毛，一曰俊贞，聚徒三百余人，二女争娟相妒，俊贞引南毛于私第，强劝酒至醉，曳而投河水以杀之，俊贞代诛，徒人失和罢散”①

从上项引文第一段中，我们可以看出几个事实。

①根据男女混成组织的生活态度来修炼人格。欲使类聚群游，即意味着社会生活的磨练；以观其行义，意思是观察其人格。然后举而用之，也就是指出用人的方法。

②简择美女二人，作为源花，说是聚徒三百余人，当然聚徒不会有男女区别，它也没有指出身分上的区别。这里可以看出，新罗人的男女与身分上区别并不重要，而是意味着共同指向相和关系的建立。

③南毛、俊贞二女争娟相妒的结果，新罗人又是如何收拾的呢？以“更取美貌男子”来代替“徒人失和罢散”。厌恶“失和”的人们把责任归咎于女人，故用男人来代替，摸索出一条新的解决方案。

我们继续看花郎的传说，有如下记载：

---

① 《三国史记·真兴王三十七年条》。

“其后，取美貌男子妆饰之，名花郎以奉之，徒众云集”①

上面说的花郎的花是源花的花，郎，表示用男子来代替女子。由此可知男女平等的原则严然存在。儒家的男女有别，至少在花郎道中是难以找到的。

第二，伦理的道义和情趣的歌乐形成相互的调和。

“或相磨于道义，或取乐于歌乐，游娱山水，无远不至，因此，知其人邪正，择其善者，荐之于朝，故金大问花郎世记曰，贤佐忠臣，从此而秀，良将永卒，由是而生”②

从上项记载中可以得知，花郎道徒将道义与歌乐视之为鸟的两翼，把它当作均衡研磨的道具、手段和方法。这同孔子将礼和乐作为君子学的两翼是一样的。③ 同时，从这一文章中还需注意的是，尽管是庶民出身，但俊秀的人可以推荐为贤臣、良将。不仅是“贤佐忠臣，从此而秀”，而且建立了“良将勇卒，由是而生”的制度，这就是花郎制度。这不能说不是一种上下阶层（官僚和庶民）可以一脉相通的制度。④ 这里又可看出新罗“创造性调和”的另一个断面。

第三，可以指出儒、佛、道三教是由花郎道将其融为一体的。

“崔致远，鸾郎碑序曰，国有玄妙之道，曰风流，设教之

① 《三国史记·真兴王三十七年条》。
② 《三国史记·真兴王三十七年条》。
③ 礼乐论，参照拙稿《茶山经学思想研究》。
④ “……尤其是一次就提出两个女人，还有甚至将彷徨在路街不知名字的天涯孤儿未尸郎，推举为国仙等，都说明超越男女性别和门阀阶级的区别，坚持以人才和能力作标准认贤的民主原则。这无疑表明花郎道很早就执行了这一原则。（李瑄根：《花郎道》，第23页，萤雪出版社，1971年）。

源，备详仙史，实乃包含三教，接化群生，且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，竺乾太子之化也”①

作为玄妙之道，虽未明记风流道就是花郎道，但因为是继花郎徒（不是道）的故事写的文章，所以，这一玄妙之风流道就是花郎道。

花郎道称“实乃包含三教，接化群生”，适与高句丽为让三教鼎立而引入道教说及百济无道士说形成鲜明对照。

儒教取忠孝论，道教择无为说，佛教以善恶观为本，这就是说以三教的精髓来接化群生，那么，三教就是花郎道精神的样态。但我们还需注意的是，这种精神样态正是由玄妙之道接受下来的。事实上玄妙之道并未受到三教变化的影响。

根据这一事实，金忠烈作过如下论述：

“本来新罗从其民族或者文化因素上来看，是多样性的调和体。国家的存在，在权力结构形成以前，它起着调和的广场作用，一切实质性问题均以部落单位，门阀为主提出，它并通过各部落间的对话来推动解决，因此，花郎道的运用也是如此，虽是个别进行，但经常集聚为国家的运动总和。”②

他的这一论述明确表现了新罗所具有的调和的机能，似与笔者的“创造性调和论”相接近。

现在将三国哲学思想大体上作一整理，有如下几种情况：

第一，高句丽在“两极的调和”前一阶段，始终充满冲突与不

---

① 《三国史记·真兴王三十七年条》。

② 金忠烈：《花郎五戒的思想背景考》，载《东洋思想散稿》，第276页，汎学图书刊，1977年。

安。不仅是从开国传说开始的父母、兄弟之间的冲突，而且和中原大陆间政治、军事对峙中带来的不安，一直难分难解。另外，国内上下阶层之间的不调和，亦不能忽视，同时，儒、佛、道三教鼎立亦成为不安的因素。但是，在这种冲突与不安中，可以看到高句丽对中国具有很强的主体意识。造成非妥协的不和也是由于反对财物给付的结果。因此，可以认为高句丽两极的世界观，构成它的哲学思想本质。

第二，百济表现出与高句丽正相反的状况。百济在两极调和中，与冲突相比更加追求极致的调和。在百济，两极的相对关系，像建国传说中说的兄弟关系亦曾存在过，但最后还是以逃避和惭愧而死告终。这里，冲突与不安没有深化。从广州到公州，从公州到扶余的转移，亦只能看作相峙中的消极回避。与此相反，他们对同遥远的海外交流反而更加关心。

百济文化所以能形成多样性，也正是由此可以找到原因。

我们也许可以说，高句丽喜好尚武的对峙精神，相反，百济则喜好崇文的调和精神。因此，可以认为百济调和的世界观构成其哲学思想的本质。

第三，新罗以文武兼全完成了两极的调和。新罗既没有武勇一边倒，也没有流于文弱的一方。新罗坚持和而不流的妙理。它自由运用联唐政策和排唐政策，也可以做为一个佐证。渊盖苏文是否说过金春秋为人狡猾，不得而知，但具有伸缩性的金春秋，当看到渊盖苏文时，不知是否认为苏文最终也未能与王室和亲，而感到他可笑。

新罗不论任何时候，在两极相对关系的立场上，总是超越时空，以获得创造性调和的机能。所以，新罗不仅具有消除冲突和不安（二元性）的能力，而且还有能够抵制堕落和软弱的智慧。在新罗，庶民的路是通向贵族的门的。高句丽的贵族主义，百济的庶民性，在新罗则形成一种调和。可以说，元晓的和诤论理最终也是在新罗的背景下产生的。认为新罗两极调和的伦理，构成其

哲学世界观和人生观的基调,其理由也是起因于这一系列事实的。

关于韩国哲学思想的本质，我们在这里不能不说一句话，那就是我们的先人从檀君神话开始，后经三国的建国神话，在形成三国的古代国家中，一直面临着“两极调和”这一哲学上的任务。作为与此同样的类型，有辩证法和阴阳说。

可是，我们的先人面临的“两极调和”原理，是经历了独自发展的道路。希腊神话或大陆的三皇五帝传说，若同我国的檀君神话比较，其类型好像是不同的。

“两极调和”原理，由檀君——花郎延续下来，同时，也成为三国统一的动力。其后，接受了佛教，又成为护国佛教的主轴。统一新罗以后直到高丽，王朝虽几经交替，但韩国佛教以禅、教两宗相和，具有一千年的传统。[1]

其后传来的宋代儒学,未能解开同佛教的二元的乖离关系,就这样地成为朝鲜朝五百年的精神支柱。

但是,它们具有的宋朝的二元论与韩国的两极调和的一元论,只能是相互对立，日益深化。”[2] 然而在朝鲜后期，实学派为使之再行回到“两极调和”的原点，曾经起过巨大作用。[3]

我们认为，只有在区分三国时代以来（或者说檀君以来）“两级调和”及其变调的作业基础上，才能从中看到韩国哲学思想那种鲜明的精神。

---

① 大觉国师“对教、禅两宗的融和给予很大帮助，为以后韩国佛教的教、禅两宗合二而一开辟了道路”（金得榥：《韩国思想史》，第92页），“普照国师以普照的出现完全挽回了禅宗的势力，进而又以禅宗融摄教宗，为创设称作曹溪宗的两宗合一的新宗派奠定基础，”（同上书）。这些论述均可作为该事实的佐证。

② 李滉的二元论和李珥的合二而一论，正是这一代表。

③ 参照李乙浩著《李朝后期改新儒学的经学思想史研究》，载《哲学》，第8辑，1974年。

第三篇　统一新罗时代的风流思想

第一章　风流道的源流

一、韩国原始信仰中的风流

什么叫做风流，从常识的意识来讲指“歌与舞”。古代韩国人如何采用歌和舞作为信仰意识?这可以推测我国民族的古代精神。

风流意味着古代韩国人的一切文化与精神。这一记录在崔致远的《鸾郎碑序》中有一段简短的叙述，这可以让我们了解到，在韩国有过称作风流道（风月道）的精神，从而亦有过神、人灵交往的行为。即使不是《鸾郎碑序》，在其它许多记录中亦可了解，作为古代韩族的信仰，曾有过风流思想。

在接受外来思想影响之前，支配我们社会生活的重要原理，即是风流的信仰。古代人若与思考或者批判相比，信仰则占据了它的精神生活的大部分。①

作为信仰表现形式的风流，在韩民族的原始社会中表现出来。正是这样，以信仰作为基础的风流，孕育了韩民族的主体文化力量。

亦有学者认为，这一基础不隶属于中国文化，而是与韩文化一脉相承的原因之一。②

---

① 参见李丙焘著《古代韩国社会及其文化》，第31页。

② 赖肖尔·费尔班克：《东洋文化史》（全海宗、高柄翊译），第78页。

那么，以风流所表现的信仰内容究竟是什么呢？

古代韩国人和其它农耕民族一样，将自然界的重要现象视作神为，或者还可举出，就是将这一神性赋于祖上。[①]

但是，尽管说自然神的崇拜或祖上崇拜是农耕社会的共同特征，而在韩国的自然神和祖上神，并未被描写成执掌一切权能，却以风流表现出来。

古代韩国人的神观念，不是作为绝对的崇拜对象，那么，分析以风流体现的意识构造可作如下说明：

第一，所有神的权能最终归属于上帝的天，但看不到诸神支配自然现象的权能，又必须由天来指示。

它并不是单方面地或顽固地信仰某一种特定的神，而是对诸神全面地综合地信仰，也不是绝对神权主义。

我们可以看到，承认最高的神的同时，又不一定要依靠最高神的权能，就是说他们具有既是一元的又是多元的[②] 信仰体系。

通过这一原始宗教的方式，我们可以看到韩国人的信仰既是二重的又是实利的性质。[③]

第二，在神的面前，任何人都可以陈述自己的愿望，并为成全其所愿而献上一片至诚。正如檀君神话表现的那样，连虎狼和熊也要给它们提供实现所愿，至诚祈祷的机会。这一倾向又可以视作：在我们的俗神上，不存在善心和神意，任何时候均站在祈祷者的立场[④]，另外，也可以说不论是谁，在神的面前都可保证其陈述的个性与平等的性质；善和恶及对立的人间关系，在神的领域里得到调和，在现实生活中，它起到设定安息领域的作用。这

---

① 参见赖肖尔·费尔班克著《东洋文化史》(全海宗、高柄翊译)，第153页。

② 李恒宁在《韩国思想的源流》(见《弘大论丛 V》第2页) 说，自然中心的生活态度，终使泛神论思想产生。

③ 参见洪一植著《韩国文化受到的原始宗教的影响》，(见《文教部研究报告书》，1969年版)。

④ 参见洪一植著《韩国文化受到的原始宗教的影响》。

也就成为我们民族憧憬和平主义的根据。这种信仰不是希求在遥远的未来或是经过长期等待始可实现所愿。

在我们的古代社会中，可以看到像在苏涂境界里，即使有罪人逃跑，但也不去逮捕，这就可以证明如上所云。

第三，我们的原始信仰是由具有集体倾向的咒术式的仪礼构成的。古代社会实行封禅[1]的宗教制度，封是在泰山上设立祭坛，祀天的仪礼，禅是指祭祀土地的。这种封禅的实行不完全是个人的，而是集体社会的祭奠，也是全民族的祭祀行为。[2]

第四，古代韩国人祖上神的观念，要比任何民族更为强烈。它不亚于对自然神的崇拜，而且是十分多样的。诞生人间肉体的父母和更前的祖上死后，对他们均赋予神性。认为祖上神是保护自己日常生活的。

将祖上作为祖上神来崇拜，可以举出两种理由。一种理由是按时间观来考虑的。时间是永恒的，认为地上的人生，不过是永恒的时间中的一个部分，所谓时间，认为没有开始和出发点，即使我们不可想象的遥远未来，时间也会不断继续下去。[3]

这样，在无限的时间中死去，并不会成为世界的终末，反而意味着向永恒的世界出发。

因此，祖上也不是以死同自己诀别，而认为永远和自己生活在一起。古代坟墓上的副葬制风俗就是说明了这一点。认为死后祖上亦作为永远的保护者留下来。

另一理由可以说是给祖上赋予神性的过程。正如韩国各个始祖神话中所看到的那样，最初，始祖是由神出发的，最终又回到了神。也就是说暂时经历人间过程，最后又回归到神。檀君也是

---

① 参见《史记·封禅书》。

② 参见张秉吉著《韩国宗教制度研究》，载《文教部研究报告书》，人文科学 2，第 5—8 页，1973 年。

③ S.C. 伊斯顿：《过去的遗产》，第 168 页。

在最后回归到神的。[①]（檀君乃移于藏唐经，后还隐于阿斯达，为山神，寿一千九百八十岁）即相信死后神化，这在韩国现代的民间里到处可以找到。

祖上不仅是处于家系传承者的位置，甚至作为天帝去认识。而众神在苍天之上，均接受“天帝”的支配。[②] 换言之，祖上在无限的时间中，永远和自己生活在一起，来自原来神的祖上，通过“死”又行神化，这一信念可以说作为祖上崇拜的形态被固定下来。

上述四种信仰的内容，从久远的时候开始，通过称作风流的形式，为我们韩民族所实行，同时，那些多种多样的神，又与那种复杂的现实生活形成对称，并起到直接联系的作用。

二、风流的神观

对古代韩国人来说，风流既然是一种信仰行为的表现方式，那么，在研究我们的信仰问题中，即可以把风流作为基础去考察。

所谓信仰，是说神和人间的关系。韩国人的情况是，风流作为宗教仪式实行时，对神的观念则同其它民族有所不同，从而，宗教的仪礼也就不同了。即把神、人的关系用时间认识观点来看，认为二者是连续的。[③]就是认为人间的世界与神的世界，绝不是时间上的中断，而是继续进行的过程。

从空间来看，人间的世界和神的世界不是另立的，认为两个世界连续一致而存在。换言之，神和人间，无论从时间或空间来看，均是连续一致的关系。如果说有不同的话，只是神的世界是否可以说是形而上的、无形的世界，人间的世界是形而下的、有形的世界。联结这种形而上的神的世界与形而下的人间的世界的通路，不是别的，正是风流道。

由于有了这一风流，神和人间的连续一致关系被形成。上面

---

① 参见《三国遗事·纪异第一·古朝鲜条》。

② 参见 S.C. 伊斯顿著《过去的遗产》，第 168 页。

③ 把大鸟的翅膀埋葬在死人的墓地，或者在壁画中所见亡人插上翅翼表示升天，即可认为现实与死亡是相连续的。

所说的通路，可以说是由各部族和古代国家实行的宗教仪式体现出来。我国的情况是，如通过有关记载来探求的话，有高句丽的东盟、扶余的迎鼓、沃沮的舞天、马韩的五月祭或十月祭等的祭天仪式，这些仪式是以风流来实现的。

作为同神接触的仪礼的风流，形成全部族共同参与的气氛，对人间相互间的理解关系或思考上对立的克服，对他们祈祷共同体愿望的实现，起到作用。这是对神的敬畏的表现，并把同神的接触视为神圣的事情。在苏涂的境界里，没有逮捕罪人，这不仅视之为神圣的事情，同时也是为保障祭天和治政的绝对性，因此，对立或者视之为罪恶的观念是全无的，在那里，以风流来调和并包容，形成神圣的宽容大度的姿态。

为了迎接神，需要全部族的成员具有一体感。称作风流的仪礼，在古代韩国人中是迎接神的最直接手段。

风流，在表示共同意志上起过作用。这种实例可以通过如下的传说去推断。

新罗圣德王时，纯贞公的夫人水路被海龙绑架，有一位老人说："昔日人们都说，众口让铁也能弯曲，即使是海龙又有什么可怕？于是，把附近的老百姓全都集中起来，一边唱歌，一边用棍棒敲击海岸，终于把夫人救了出来。"这就是说，由于共同行动，夫人也就可以得救。[1]

这一传说体现了共同意志能够产生巨大的威力，也就充分表露出韩国人的信心。

集团的意志是由歌和舞表现出来，他们追求神的降临，迎接神的到来，向神倾诉愿望，在歌与舞的恍惚之中，接受神意的传达。这一意识直至被现代的巫师传承，现在有的还保留着这种形态。[2]狂乱的舞蹈和不断高唱的歌曲，引发巫师的兴头，借口为求

① 参见《三国遗事·纪异卷第二·水路夫人条》。

② 这可视为对神的世界表示出的主观意识。

在另一世界度过余生，而把人们赶到一个恍惚的境地。

夹有舞和歌的纷杂的组成形式，这在神话中也是重要的材料。它是在迎接神的祭仪中出现的。在举行巫师的仪式中，巫师所行的舞和歌，是为同神接触的预备阶段，巫师是杰出的唱者也是舞蹈家。同时又是诗人，又是接神的款待者。在今天举行的洞祭中，当神降临时，人们也仿似落入兴奋和狂乱的坩埚中。[①]

我们发现对这种活动的机能，在认识上虽有若干不同，但是，在同神接触阶段实行歌舞，他们的见解是一致的。

歌舞在一切宗教仪式中都要进行，在称作“gus”的仪式中亦发现这种歌舞的机能。

“gus”是指农乐的意思，它是岑南湖南地方方言。从马韩的五月祭、十月祭中可以看到它有古代祭天仪式的内容。

另外，这种部落祭信仰，从古代开始即成为原始宗教的主轴，同时为加强和维护团结一致，保存文化的传统起到作用。[②]

这种部落祭的形态一直流传到现代，它是以风流，即歌舞的形态传下来的。它虽同今天的巫师不同，“gus”或部落祭实属风流的同一类型，残留在民间。

风流，即歌舞进行时，形成神和人间的实质性联系，即一致关系。对这种现象，也命名为“神明”或“神 ba ram” (sin ba ram)。[③]

这里，产生神成了人间，人间也成了神的直接关系，并形成神和人间的连续一致。

从我国古代传说来看，山神总以白发老人作为象征。遇到这样的神，又不是在日常生活中，而是在梦中或者在敬献至诚时遇

---

① 参见金烈圭著《东洋的众神》，第186—187页。

② 参见朴成义著《原始宗教给予韩国文化的影响》，载于《文教部研究报告书》，人文科目，第36—37页，1969年。

③ 参见金炯孝著《生活的世界和韩国思想史的真理》(参照《韩国学》，第Ⅰ辑，第132页)。

到。它反映了古代人的一种信念，即相信不是在人间平时生活状态中，而是在仪礼的状态中，能够与神得到交流。

上述说明，通过风流，形成神与人间的一体感觉，人间与人间的纽带关系，最终以一种灵感将大家系在一起。在风流进行中反映出的灵感，使一切对立得到克服，又使不安得到解除，互相的冲突亦被终止，并获得强烈的联结意识和无限的时间与无限的空间，以及安息的体验。从我们祖上开始，直到今天为止，在民众基层的自然生活中，常以神明的风流行为来体验和神的一致关系，巫师是这种行为的宗教的执行者，称作“gus”的形式，显露了风流的性质，同时在今天还有所盛行。

从这一点上表示出韩民族具有的，就是神即自然观，它可成为人间相互间的调和力量，亦可发挥“生命的根基”作用。

第二章　作为花郎的理念的风流道

一、花郎道的政治性质

新罗真兴王时创设了花郎道。关于年代的问题虽有不同的见解，显得有些混乱，[①] 但花郎道成立于真兴王时，是没有疑义的。

花郎道与其说是宗教的道德的团体，还不如说是政治团体。当时，具有宗教、道德性质的其它团体，从花郎道创建时开始就认为花郎道是应包括在政治团体中。

当时，三国的国家成立，是由一群小势力群联合而成。血缘关系不是一个大问题。百济是包括北方南下的人在内的混成社会，因此，实力上有问题，在那里由八大贵族形成的国家，是由那些贵族的联合组织建立的。

高句丽是由部族社会的族长形成统治阶级，国王由部族长会议来推举，国家的重大事件在群集会议上决定，根据大加、小加等族长的地位和势力并赋予官职。像新罗则具有更加纯粹的民族传统，构成王位的血统，称作圣骨、真骨，因此，在王位继承上就受到限制，其它的官级也是按照骨品制的等级来决定，这可以说表现了部族联合的、血缘的贵族社会特征。[②]

如上所述，新罗的统治阶级是由各个部族的联合形成的，这就成为创设花郎道的第一个原因，随之而来的是骨品制社会的形成，它又成为创设花郎道的第二个原因。

---

① 申采浩否认《三国史记》记录的创设年代系真兴王三十七年，他主张创设在此前。

② 参见金永斗著《韩国政治思想史》，载于《韩国文化史大系》Ⅰ，第22—24页。

那么，直接的原因是什么呢？当时，以豪族的形态保存下的部族势力，纠合在一起，希图扩充国力，提出三国统一，建立更高的国家权力机关，用以抵御各种外来势力的入侵，这就是建立花郎道的直接原因，也可以说是时代的要求。

新罗，以建立斯卢国[①] 为中心的部族国家作为开始，在4世纪中叶以后，从奈息王时起，在某种程度上已具备了古代国家的体制，随着王权的确立，更加得到发展，在此中间，新罗又经过并合、征服的过程，不断扩大了领土。当时，推动国家发展的核心势力，主要是后经编为6部的斯卢国出身的贵族。由于他们积极活动，在领土的扩张上得到进展，同时，也就将周围的广大地区编入新罗领内，新编入的领土又被编作州、郡等。在扩张领土中，来降或要求合并的地区族长，将旧统治地区作为食邑，或以其它形式大体维持他们原来支配的土地。[②]强力纠集势力，对庇护最高统治者的权力也是需要的，对这一点，我们是很容易推测到的。

所以，当我们说花郎"是从贵人的子弟中选出"[③] 时，那么，贵人一词，也意味着这种地方豪族的势力。同时，由于他们拥有食邑和土地，集聚了经济财富，于是，以此为基础，形成了新的政治地位，他们还制定了更为强大的政治改革法规，以加强王权的统治地位。

创设花郎道的真兴王，完成了空前的拓境事业，编纂国史，鼓励和发展音乐与佛教等，建立了诸多业绩。[④]真兴王的这一政治业绩，随着花郎道的创设，更进一步确保了豪族政治上经济上的势力，同时又将豪族势力置于王权指挥下，即置于中央政府的统治

---

① 集合庆州地方的6村成立的新罗最初国家形态。

② 参见姜晋哲著《韩国土地制度史》，载于《韩国文化史大系》Ⅰ，第273—274页。

③ 参见《三国史记·新罗本纪·真兴王条》。

④ 参见震檀学会编《韩国史》（古代篇），第455—456页。

下。这样既可保证王权的安定与扩张，同时还可强力抵御外侵。

以这一目的建立起的花郎道，随着它的创设，为取消和防止豪族势力的纠合与反扑，把传统信仰和代表生活方式的风流道作为自己的理念。同时还把业已传入的儒、佛、道三教作为自己的实践德育课目。即在传统势力，即部族势力的形态上，赋予近代的国家概念，以建立新的国家并伸张国权。

花郎的理念采用了风流道，另一理由是希图标榜新罗具有高句丽、百济所没有的优越地位。高句丽和百济由于儒、佛、道的混入，没有明确提出自己国家的理念，在此状况下，新罗为显示其优越的地位，提出了传统信仰风流。这较三教更为直接，它是带有根源性的民族思想，同时还可看出，与三教相比，更具有广度和深度。另外，三教均属外国传来的，那么，坚守更具广度与深度的花郎道，则可说是表现了新罗人的自负心，它首先在统一全国舆论上得到充分的利用。风流道因是代表传统精神的，所以不仅没有为人反驳，而且它把新罗人对高句丽、百济的敌对感情，从中进行了调整。

可以看到新罗在花郎道的大发展是有其原因的。另外，对风流道、花郎道精神应给予正确评价，到后世，汉文化跋扈，事大主义派的思想和言论不断支配社会的人心、风俗、学术，甚至想把朝鲜变为中国化的地盘，那么，是花郎道精神，就此提出反抗和排斥，使得朝鲜仍旧是朝鲜。[1]

新罗创设花郎，和当时人事制度亦有关系。新罗的身分制度是受骨品制度制约的，这一弊端在最后未被纠正时，三国鼎立了。尽管如此，新罗在和高句丽、百济进行势力角逐时，建立了花郎道，用以习弓善剑擢拔人才，[2] 并以此吸收非圣骨、真骨及其以下身分的人作花郎，培养花郎的新兴军事贵族。

---

① 参见申采浩著《朝鲜上古史》，第252页。

② 参见李熙凤著《韩国法制史》，载于《韩国文化史大系》Ⅰ，第142页。

新罗创设花郎的政治意图，最终还是为了把新罗的内部势力全面地综合起来。此外，它还要克服外部文化儒、佛、仙，建立更具广度与深度的、调和的统一思想体系，并针对高句丽和百济，确立自己的主体精神。

新罗当时为人们广泛参与政治开辟了道路，最后形成强大的国家。花郎在新罗统一上，成为决定性的核心力量。

但在新罗统一三国后，花郎精神即行减弱，国家亦开始衰退。花郎道创设以来100余年期间，由权门势家出身的人组成的花郎道，用民族信仰的力量聚集众多郎徒，对国家建立了巨大功劳。花郎集会均持武装，成为保卫国家的强大势力，这种花郎集会还成为国家的基石。不过，花郎道当失掉统治力量的时候，在政治斗争的旋涡中又成为分裂势力的中心。

新罗后期，王权被削弱的时候，围绕王位继承的斗争继续不断，那时，在花郎中也有当上国王的，也有惹起和花郎类似的宗教结社或者叛乱。[①]

换言之，具有政治目的并伴随宗教的花郎道，在统一以后，无论在政治方面或宗教方面，它的名分所据也逐渐弱化乃至消亡。随之而来的不仅是国家，连花郎道的组织和理念也衰弱下去。

原来新罗的国家体系是以部族联盟为基础建立的。一切官职不论是族长还是下面的职务，都是在部族国家的社会生活的传统中决定并建立，官职名的本身亦表现出这一性质。后为改革这一制度，连官职名和官制亦作了修改，族长再不是原族长身分，而是试图将其作为官吏，囊括在经过整顿的一元化行政体系中，这就否认了新罗贵族传统具有的族长领受权，是前者对后者的一种反驳。[②]

---

① 参见三品彰英著《新罗花郎的研究》，第222页。

② 参见金哲埈著《韩国古代国家发达史》，第531页—532页。他在这一部分，阐明了统一新罗后，官制改革引起族长势力的反驳，故使改革成为不可能。

统一后，由于政治改革和真骨势力间展开的王权争夺，原由花郎提出的国家理念逐渐退色。而豪族势力从政治上经济上不断壮大，以此为基础的佛教的禅宗结社运动，模仿花郎而产生，花郎道也就大大衰退下去。[①]

提出风流的花郎，直到中半期使新罗从政治上得到勃兴，但在接近后半期时反成为失败的原因。另外，花郎道形成的内核、其风流的宗教性质，对通过政治形成的花郎道，进行有组织的宗教运动，也起了刺激作用。

根据统一新罗时期的政治意图创设的花郎道，它所提出的风流精神，最终推动了我国在宗教、哲学、民族意识、国家意识等方面，建立主体精神的自觉性。

二、花郎道和佛教

众所周知，新罗的国教是佛教。由于接受了佛教影响，新罗更加兴盛起来。同时，花郎道的创设，为三国的统一准备了条件。

新罗能够统一三国的内部原因，正是由于真兴王时，影响花郎道的佛教的作用。花郎道与佛教在完成三国统一中，起了非常重要的作用。

根据《三国史记》和《三国遗事》的记载：

“真兴王幼年即位，一心信仰佛教，到他晚年，削发，着僧衣为僧，亲自起名曰法云，以此结束了余生。其王妃为此而感动，亦效仿为尼”。[②]

不仅如此，他的政治业绩卓著，受到称赞，说他是新罗第一君主，特别是他对佛教的业绩更是令人刮目相看。

---

① 前面引用的三品彰英的论述认为，在宗教结社的王权争夺中，堕落的真骨身分的人，集结于九山进行禅宗结社。

② 《三国史记・新罗本纪四・真兴王条》、《三国遗事》。

他创建了兴轮寺和皇龙寺等诸多寺刹，以保障佛教信仰自由，奖励国民出家为僧侣。还派许多留学僧至国外，接受舍利和经论，同时还设置百高座会和八关会等法会，以坚定国民对佛教的信仰。

但当时的佛教属上层贵族社会所专有，教理本身又是以高深的哲学思想为主的宗教教理。他看到这样的佛教，即使能够做国家高层次的理念或统治手段，但也实难作为一体感把国民团结起来，造成统一的舆论，建设理想国家。

于是，真兴王创设了花郎道。[①] 正如上面所述，我们的民间信仰风流道，因它是植根于底层社会，而且是脉脉相承的基本思想，所以，要想国家兴旺，首先要使风月道兴旺。[②] 最后，真兴王认识到，如果风流思想和佛教思想的高深哲学不加以调和，就难以建设理想国家。于是，他创设了花郎道。关于花郎道创设的史实，在《三国史记》、《三国遗事》、《海东高僧传》、中均有详细记录，以此为目的而创设的花郎道，本质上继承了风流的传统，同时还集聚了高深的佛教思想。

花郎徒走遍名山大川，共养与大自然同呼吸的浩然之气，找寻熟习歌舞的美姿，归家后坚守正确的礼节，特别是要准备为国献身，并以此精神来武装自己。当时新罗的状况是东南临海，在沿海中不断受到倭寇的侵扰，西北与高句丽、百济接壤，又不断受到挑衅。新罗需要保卫国家的强大精神武装。而花郎精神对它来说正是最可信赖的。国家不存，生命难保，与其战败被抓作奴隶，不如战斗而死流芳后世，类似这种以精神武装为宗旨的修炼，一直强而有力地继续下去。

我们认为，新罗从创设花郎道开始，即有意把佛教思想注入到花郎精神中去。这从花郎徒的成员中包括有僧侣这一点，也可

---

① "此花郎国仙之始"（《三国遗事·弥勒仙花未尸郎》、《三国史记·真兴王三十七年条》。

② 参见《三国遗事》，卷3。

推测出来的。

这些僧侣称作僧侣郎徒。他不是作为临时的或作为特例而存在，他俨然以佛教僧侣的身分，单独加入少年团体花郎之中作郎徒。[①] 他们还不是年龄很小的郎徒，而是具有相当身分和品位的佛教僧侣。[②]

现在，从史料中可以看到，最初的僧侣郎徒真慈是真兴王下一个君主真智王时的有名人物，由此可知花郎徒创设初期，是有意将僧侣吸收到郎徒中去的。

在郎徒中夹有僧侣郎徒，他们以佛教教育出来的人品来发挥国仙的顾问作用，同时要成为其它郎徒的模范，求得花郎道的迅速成长与壮大。

当时花郎道的共同人生观是早成大志，献出生命。这种死是为国家和民族，为义理和价值而死。如果得到这样的死，那么在来世出生时，就可以永葆青春而生。

勿庸赘述，这是以因果思想为基础的佛教人生观和生死观。

由风流思想和佛教思想融合调和而成的花郎精神的核心，在圆光法师的世俗五戒中也很好地表现出来。当时，曾为花郎的贵山与帚项向圆光法师求问终身戒，圆光是这样回答的。

> “佛教中有菩萨戒，共 10 个条目，但君为人臣，人子，故不能全部承担起来，现有世俗五戒，事君以忠，事亲以孝，交友以信，临时无退，杀生有择。望君坚守这些。”[③]

这世俗五戒最后作为所有花郎信守的戒铭而被采纳，很短的五种戒铭，通过家庭、社会、国家生活，成为人间所坚守的规范，

---

① 参见金英泰著《僧侣郎徒考》，载于《佛教学报》7 辑，第 236 页，1970 年。

② 同上。

③ 《三国遗事·圆光西学》。

在这里可以找到佛教尊重生命的思想。不说自明，它是把我国固有思想的风流内容隐约地和佛教思想进行调和后，武装了人间甚至一个国家的国民，并由此集约而成为人们的规范。

但是，圆光当时的佛教还不是已确立大乘基础的佛教。继圆光之后，慈藏自唐而归，大力掀起护国护法的佛教。确定以律和华严为主的佛教思想体系，形成作为国家思想主轴的佛教。

强调律，这就为当时花郎注入了人格修炼所需的彻底的戒行思想，通过华严道理又为花郎植下佛国土建设的义欲。以这种思想为背景的花郎道精神，对正在成长的青少年给予极大的影响，在这一影响中成长的新罗青壮年，终于完成了三国统一的伟大事业。如果不是在佛教的思想和风流思想的调和中，形成花郎之魂和气魄的话，新罗最终不会完成三国统一的。

然而，完成了国家的大望、统一事业后，花郎出身的武士们逐渐抛弃了他们的任务，陶醉于胜利和满足中，进而招致了腐败与堕落。并对后进的花郎丧失了领导能力，起不到轴心作用，最后，花郎道走向衰退的道路。

在完成三国统一的前后，新罗在不断扩充国力的同时，派遣许多留学生到当时的先进国家唐朝留学。其中一部分人在统一前回国，在完成统一大业中贡献了一分力量；一部分人在统一后回到新罗，为新罗佛教文化的开花结果作出贡献。

自唐留学归来的僧侣、学士受到王师、国师的接待，使佛教思想更行深化，他们组织多种佛事，形成佛教的多种多样宗门。所谓的九山禅门等就是这样的。在统一新罗全盛期的大德中，需要指出的是元晓和义湘。元晓虽未入唐留学，但可认为通过他对佛教思想广泛的涉猎，在其提出的圆融汇通精神中，潜存着自己成长过程感到的丰富、风流的花郎道精神，而这一精神同时也深潜到自己的品格中去。

义湘自唐留学回国，他希望在新罗实现由华严道理作为佛国土建设理念的大乘佛教。他还想克服由于政治上的统一而带来的

国粹主义式的社会僵化局面，并在统一后的新罗社会，为使文化结满硕果而发挥作用。上述情况也说明，由于花郎道精神武装的结果，才取得思想上的大丰收。

最终还是统一新罗时代的佛教，对花郎的成长给予巨大影响。也就是说，花郎的魂正是由我国固有的风流思想和佛教思想相互调和而形成的。

三、花郎道的风流性

风流道的本质严格地说与花郎道的本质是不可能一致的。称为风流道或风月道，那是三国统一前古代的韩国就有的固有思想和宗教。换言之，风流道是我们民族在其自然与风土中同化生存下来，以无为而化形成的一种思想。

因此，风流道是我们民族的根源思想。我们民族的这一根源思想，先人们将它称为风流道或风月道。

我们民族最早生活在韩半岛，它和中国人或者日本人的生活方式分明是不同的，而是以其它某种姿态生活的。我们的祖上就是这样地按照韩国人的生活方式生活下来，在这里有他们自己的思维方式，因此亦形成固有的文化，这就称作韩文化。

韩民族在韩半岛语言和风俗不同，以它所维护的理念，韩国人的这一生活方式和固有的思维方式构成自己的思想和宗教，其中流动着的精神性向不是别的，正是风流道。

我们的先人们在这一风月道基础上，接受了儒教、佛教、道教等发达的外来文化。特别是同外来文化的接触，最为发达的时期是公元540年的新罗时期。这一期间，新罗在流传下来的风月道固有思想基础上，成功地实行了克服困难的政策。以此为基础培养人才就是花郎道。

新罗由于花郎道的形成，终于实现了三国的统一。从而统一新罗时代的花郎道，亦可认为是由它把久远的，即三国以前上一代传下来的风月道重新扶植起来。通过新罗获得新的人才，同时以这一理念和思想作为基础，图谋建立自己强大的国家。

因此，可以说扶植风流道，使之适应该时代的政治和社会状况，并加以组织化的正是花郎道。从而，花郎道亦可称风流道的人间化、社会化、政治化。

那么，花郎道和风流道的关系是怎样的呢？如果说风流道想要人间依凭天地和自然，在那里体感生命根源的话，那么，与此相对的花郎道，就是希望将从自然获得的风流性，即生命的根源介绍给人间集团。从而，风流道体验人间生命的根源存在于先天的自然中，并相信被永恒的生命、无限的生命、绝对的生命所感应，同时，也就自然地使自己的生命根源相互契合。

对此，花郎道可以说是自觉领悟风流道的生命观，并把它用在人间组成的集团中。换言之，花郎道可以说是接受风流道精神，进而将大的生命力活用到人间和国家社会中的道。从而，花郎道作为自然的人格化原理，在将其进一步激化时，个人的生命即升华为集团的生命。单个的生命通过风流道的修炼，人为地变成集团生命，这就是统一新罗时期的花郎道。

风流道因是提倡人间回归自然的行为，所以可以视作崇尚人间的自然化。因而，风流的原初思想主要是对自然的祈愿和祭祀行为，这正是想把有限的个人生命还原为永恒的生命。

在新罗产生花郎道以前的风流道，重视对天地自然的祭仪，发展到花郎道时，则重视根据人间的自觉进行自然的应用，特别是让根据历史的自觉来确立个人的作用，进而转化为社会的应接能力。

结果，在韩国历史上，统一新罗时期产生的花郎道，作为将自然的大生命力转变为人间化的运动，第一次确定了韩国式的人道主义思想。它是在自然中自觉领会人间事，具有历史意义的最初运动，可以说，统一新罗时代的郎徒，从自然到人间，从人间到国家，自觉地坚持了主体思想，也就是说这是他们最初的举动。从这一意义上来看，扶植风流思想的花郎道，形成韩国哲学的始源。

古代韩国人的精神倾向可以说是风流。另外，这一风流又是具有宗教的倾向，它对于神、人间和自然，以唤起调和的一体感作为中心思想，这不能不令人感到惊讶。进而，风流成为韩国人的思维基础，也有将它视之为“仙”。

花郎道就是这样，在原有的风流的共同社会理念上，加上了儒、佛、道；并根据时代的要求去开发青年的伦理。这是一种较血缘的农耕社会的原始社会更前进一步的理念和伦理。可以看出花郎在受到走向利益社会变化影响的同时，又有加强共同体意识的社会伦理一面。

统一新罗在风流精神的丰土中，吸收了儒、佛、道三教，对这一点不能不重视。风流精神对其采取了综合的全面的态度，这里表现出它不是只选择其中某一种宗教或者某一种思想。风流精神的悠然性，好像不只是作为新罗的特性。

即使从高句丽来看，渊盖苏文在向宝藏王陈述的内容中有：

> “苏文告王曰……，三教譬如鼎足，缺一不可，今儒佛并兴，而道教未盛，非所谓备天下之道术者也。伏请遣使于唐求道教，以训国人，大王，深然之，表奉陈请，太宗遣道士叔达等八人，兼赐老子道德经，王喜取僧寺馆之。”①

由此可以看出三教并非在信仰上互相闭锁，而是从综合的全面的立场去全部吸收。

不过，新罗从6世纪中叶起，随着社会、经济急剧发展，共同体中的阶级分化亦开始形成。②这样，一旦新罗民间在经济上开始富裕起来，那么就会有余暇在原有基础上，准备进行思想伦理方面的建设。

---

① 《三国史记·高句丽本纪第九·宝藏王条》。

② 参见崔虎镇著《韩国经济史》，第65—66页。

三教深入到风流精神之中，于是，在新罗社会逐渐使风流精神的形式与表现更趋多样化，这样的例子从在韩国寺院建立有风流信仰内容的山神阁，或七星堂等都可得到印证。

在这里不只是存在共同祈愿的形式，亦有可能表示个人的至诚。在新罗，三教确实使风流精神从空间上更具有广度，而以风流精神为底力，使三教文化比任何国家均更早地加以调和并发展。三国中的新罗情况，是使风流思想最早形成组织化，这是随着政治情况的不同而决定的。

风流精神在新罗形成组织化，是从何时开始的难下断言，不过以政治情况作为基础来推测的话，正如前章已经谈到的，应看成是在花郎道创设的前后。新罗社会的经济发展同时，阶级分化亦在进行，那么，留在现在的共同体再不能像过去那样的形态被保存下去，同时，只以共同体的纽带作为基础的统治机构，亦不可能成为国家的统治。在这一时期出现的是新兴军士贵族，他们抑制旧贵族社会的残滓，即由氏族共同体构成的、集团支配体系的残滓，试图进行一系列的政治改革。①

这不仅按照经济结构的变革要求进行改革，而且在政治权力的背景下亦认识到改革的必要性。它表现在骨品制度上，不再实行从圣骨中继承王位，而是由真骨继承王位，与此同时，还要求进行一系列的政治改革。

从三国统一前后开始，王名纳入汉式谥号，这说明什么呢？武烈王不是圣骨，而是真骨。同时，不再是同原来的王妃族结婚，而是与伽耶系联系的新兴势力结合。

以这种身分亦可登上王位，其转变的最大原因是当时新罗社会实感国际关系更为紧迫，而且更为密切。当时，中古王室具有的真种传说已经不可能存在，也不可能满足要求，于是，扬弃佛教式的王名，采取了汉式的谥号。

---

① 参见崔虎镇著《韩国经济史》，第65—66页。

这一转换不只限于真种传说，也不是只有这一观念形态成为问题，而是时代要求对全社会制度，政治制度，进行更为有效的改革，正是因为有了能够适应这一要求的阶层出现，改革才是可能的。[①]

从这一主张我们可以推测，新罗社会为了维护其统治，需要强大的组织。从这里去摸索完成全体国民总和的方法，那么，只有用制度和理念去执行才是可能的，它不是儒、佛、道的某一种宗教，而是称作风流精神的固有的信仰。风流精神的综合的调和的态度，其内容正是指全部包摄儒、佛、道；对旧的支配联合层实行怀柔政策鼓吹民众层信仰宗教；掌握与唐加强外交关系的应接能力。那么，作为具有上项职能的理念集团，正是花郎道。

花郎道在多种背景下产生，它不是当时新罗的一种临时应急制度，而是将古代韩国的固有风俗加以理念化，并作为制度和组织发展起来的。

它是否是模仿高句丽"儒生"制度，[②]还是原始共同体的集团组织"du rae"的形态，[③]人格化共同体化的东西，或者是苏涂的形态从原始传下来的，[④]总之，这种形式的花郎制度，是从古代社会继承下来的，人们对此看法意见是一致的。从而，可以说花郎道的创设，在新罗是以风流道作为中心思想的，它是一种指统一国家的意识形态，也是强而有力地培植起来的理念集团。

然而，风流道意识形态的组织化，并不在于伦理的体系化，而更侧重于实践的、现实的、政治的方面。[⑤]当时的这一变化，可以认为是通过三教的教理，为风流精神赋予一定的体系，三教和会

---

① 参见金哲埈著《韩国古代国家发达史》，载于《韩国文化史大系》，I，第512页。

② 参见申采浩著《韩国上古史》，第257页。

③ 参见李丙焘著《韩国古代社会及其文化》，第24页。

④ 参见金永斗著《韩国政治思想史》，载于《韩国文化史大系》，I，第36—40页。

⑤ 参见金永斗著《韩国政治思想史》，载于《韩国文化史大系》I，第39页。

的东方传统思想在韩国历史中萌芽，这一事实虽很微弱，但它又是在这一时期形成的。因而，《鸾郎碑序》里集中表现出儒、佛、道的教理，可以认为它是风流精神的体现。

我们也可以说，最初崇尚风流精神，并不认识其综合的以及调和的性能，处于无自觉 中，但后来由于有了三教，就具备了具体分析的能力。有了三教，风流的概念就有了分析，其代表的例证是，用世俗五戒将风流的内容一语道破。

在这里，固有的风流精神展示了新的局面。但是，前面已经谈到，风流精神并不侧重于思想体制方面，而是根据政治目的迅速组建了花郎道，因是旨在培养实践的人才，所以，在学问和思想上并未深化发展。风流本来肩负的是艺术性、思想性、宗教性等的发现，而不是优先接受政治社会的事物，因此，对它并没有更大的期待。

但是，当风流精神在综合的全面的态度上，又加上具体的分析的态度，就作为韩国精神巨大的调和思想，而发挥作用。开始显示这一根本力量的，正是统一新罗时代的风流精神。

第三章　花郎道的风流思想

一、三教包含的超越性

风流道从古代开始一直流行在韩民族的基层，它具有能够很好地调和各种矛盾的能力。这种风流道，在任何强大的势力和思想希图前来统治我们的时候，均能视其强弱不同而进行抵挡，最后，那些进来的思潮均会以其原有面貌被改变而告终。可以说，风流道是在我国气候风土中，自然产生的宗教[1]和思想，如果问它的特点是什么？应该说，不论是什么，只要进入我国，它就会利用自身具有的调和能力，而使其韩国化。换言之，风流道具有能使任何东西韩国化的力量。

风流道是韩国人精神中源远流长的原始精神和古代精神。崔致远的《鸾郎碑序》中的一段记载，能够证明韩国人有过这种风流道。这一段记载始见于《三国史记》的介绍。以此文献作为前提，韩国的许多学者认识到，在这块土地上，从古代开始就有过称风流道或风月道的古神道，为了找到它，学者们对古代韩国的信仰形态以及神话等进行了追踪考察。对这一风流道的探讨，趁着国学研究的春风，正在向纵深发展。其中亦有这样的倾向，认为风流道和新罗时代兴起的花郎道不是同一个，[2]另外，还有认为风流道的源流是根据国祖檀君的弘益人间理念而来；[3]有的还溯

---

① 参见李恒宁著《韩国思想的源流》，载于《弘大论丛》V，第7页。

② 参见边灿麟著《僊（仙）考——风流道和甑山思想》，载于《甑山思想研究》，第5辑，第188页。

③ 参见安浩相著《倍达，东移同胞的早期历史》，第293—358页。

及其始原，认为是太阳光明的崇拜；[1]或者认为是原始共同体社会的“du rae”；[2] 亦有人认为是部族国家的政治处所、祭天场的苏涂。[3] 上述的这些问题均是为探讨其渊源而展开的。

风流思想显现出新罗时代形成统一国家的理念，而后产生了花郎道。通过花郎道，又唤起风流自身具有的本体的自觉性，从这一点表示出统一新罗的风流思想，在韩国古代哲学上第一次取得丰硕成果。

如果说从根源的自觉出发，看作是哲学的话，提出包含论理展开可能性的文句或命题，尽管它是宗教的或文学的表现，那么，也会以此为契机，在那里形成哲学。从这种意义出发来看，出现于崔致远的《鸾郎碑序》中的短小记载，即已具有韩国哲学能够展开论理上分析的可能性。

“国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史，实乃包含三教，接化群生……”，我们可将此作为命题，但问题是应作如何的解释，这在探讨韩国哲学史中是非常重要的课题。在韩国根源的自觉的哲学，从什么时候开始的，当我们接触到这种源流性质的问题时，那么，亦需举出“实乃包含三教”的命题来加以说明。

“实乃包含三教”，可以说它一方面包括着儒教、佛教、道教，一方面它又是指向更高阶段的理想。这正是弘益人间的理念。[4]它在包括儒教、佛教、道教的同时，并不停留在将其综合完毕而止上，而是要把它提高到更高的阶段并加以活用，最后成为另一种原理。从而，可以认为风流不是停留在单纯把儒教、佛教、道教综合在一起的阶段；在它理想中究竟还包含着“什么”，今天不能

---

① 参见金映遂著《韩国思想史》第13页。

② 参见李丙焘著《韩国史大观》，第113页。

③ 参见申采浩著《朝鲜上古史》，载于《丹斋申采浩全集》，上卷，第63页，同下卷，第101页；及崔栋著《朝鲜上古民族史》，第156页。

④ 参见李恒宁著《韩国思想的源流》，载于《弘大论丛》V，第7页。

不成为我们最大的关心问题。[1]我们觉得这一风流精神，具有某种原理，它可包容一切，并赋予新的意义。这一更高阶段的包容性，即意味着内在的超越性，从而以此排除了普遍性、宽容性、调和性等原理。

所以，如果对“实乃包含三教”中的“包含”二字解释错误的话，那么，就会对我国文化史的展开，得出非常错误的结论。如果把三教只看作是调和、折衷、统一、统合的话，那么，就把它说成是没有固有的渊脉，只是一种聚合了。[2]其实应该是固有的精神包含了三教的性质，我们应从这一意义上去解释。风流道，它的精神已经包含了三教的性质，它是具有三教以外的、一种独特的性质。亦有的将其解释为“这真正是玄妙的风流”。[3]

崔致远所表示的“实乃包含三教”的风流道原理，不是只停留在综合三教上，还有比它更高的其它某种原理。同时，他还寻找了在它以外的固有渊脉。实行风流的那种超越的人，能够自由出入于儒教、佛教、道教，他们经常得到的是满足，而不是感到什么都是冲突，如果这样去理解，那么可以说把握了风流的理念。

二、接化群生的生成

上面通过“实乃包含三教”的解释，我们寻求了韩民族最深层最基本的论理，而“接化群生”，可以说是一种生成论理价值观的提示。花郎道是如何实现它的呢？这里我们可以作一些讨论。

所谓“接化群生”，意思是如果接触一切生命，就要使他们感化。这一精神要比世界任何民族更早地在韩民族自然产生了。有的认为它是从国祖檀君神话出现的“弘益人间”精神中脱颖而来，

---

① 参见李桓宁著《韩国思想的源流》，载于《弘大论丛》，第9页。

② 参见金凡父著《风流精神和新罗文化》，载于《韩国思想讲座》，卷1，第109页。

③ 同上。

对这一见解恐不会有疑义的。[①]

正如上述所见，能够更加现实地体现古代韩国人的人本思想，是新罗的花郎徒。是否称作花郎徒风流的人间像，还是称作风流的花郎道的人间像，可暂不去管，但总可以说，在古代韩国人的人间像主体中，具有热爱“真实”，喜好“美丽潇洒”能够发现“调和”的能力。这种真实与美丽潇洒的调和性任何时候均是根源于生命的真实，根源于生命美的潇洒，同时也是根源于调和。为了形成这样的人间像，花郎道所采取的、最重要的修养方式是互相揣摩道义（相磨以道义），互相爱好诗歌与音乐（相悦以歌乐），遍寻名山大川以为之游乐（游娱山川无远不至）等。[②]

韩国人很早就有过在自然中体验大生命力的宗教生活。把它称作神化、仙化，或者用神人合一的境界来表现。就是这样把神和人相和的人间称作神人或仙人，这一英明而智慧的全人的人间像，具有情趣的陶冶、冷静的理性、牢固的意志和不可分离的、圆满的人间性。[③]

韩国固有的人本主义哲学，既然把真理的根本要点置于人间生命的源泉上，那么，不论任何思想和任何宗教，它都可以接纳，并有能力和基础使之韩国化、土著化。

“接化群生”的人间像，是指在人间里内含神意，物质升华为人间，天和地的要素化育一身的这一意义上所说的人间。[④] 因此，若把新罗时代“接化群生”的花郎徒像作一综合观察的话，它们是①锻炼心身、广集教养，坚守私生活中的规范；②尊重传统，培养协同精神；③视信义为生命，端正品行；④树立国家观，鼓励

---

① 我们感到日本学者在研究花郎道的论文中，有意识地将这一说避开。

② 参见《三国史记·新罗本纪·真兴王条》。

③ 参见柳承国著《韩国思想中表现的人本思想》，载于《韩国人的人本思想》，圆光大学校刊，别本，第9页。

④ 参见柳承国著《韩国思想中表现的人本思想》，载于《韩国人的人本思想》，圆光大学校刊，别本，第120页。

勇敢和尚武精神。他们还注重培养能为大义和国家贡献生命的气质和守护的能力。

像新罗人一样，凡看重现实和自然的国民，就会有尊重肉体美的倾向，同时，还具有灵肉一致的思想。

在新罗，通过花郎道体现了风流精神。使花郎道得到鼓舞的，圆光法师的世俗五戒，成为当时知识阶层青年的指导思想和实践伦理。它同花郎的精神一起，给予实践生活的影响是巨大的。① 可以推测，这种知行一致主义，在当时知识阶层青年中，表现得十分强烈。同时，还可了解到，在当时的社会风气中，奋发有为的人们燃烧起奉公精神，离开国家和社会的个人生活是不存在的，而个人又是为集体倾注心力，从而使生活变得充实、光彩。②

为人间的真正生命，为大众而工作的姿态，可以说这是"接化群生"的风流道的人间像。这种人间观超过伦理阶段，向上达到了哲学的宗教领域，向下具备了"弘益人间"的能力。③

那些侍奉天地神明的人和阴阳得到很好调和人，被称作神人或仙人，而又认为体会到生成伦理的人，才是真正的风流人。在他们身上，神意内在，物质升华为精神，天地因素化育一新。④ 这样的人是为实现"接化群生"的生命价值而存在。还认为他们已经超越自身，成为他人之中和共同体的一员，即在树立自我的自立同时，和他人一起共同成为国家的主人。⑤

上述的风流的人间像，迎接了统一前后新罗时期的到来，同时亦体现了花郎徒的人间像。从严格的意义上来说，当三国鼎立，各自均图扩大本国势力时，新罗在这一特定环境中，则是用政治

---

① 崔栋不认为世俗五戒最初是由圆光法师制定的，主张它是更早上古时代苏涂教的实践要旨（《朝鲜上古史》，第 56 页）。

② 参见李丙焘著《韩国史大观》，第 110—117 页。

③ 柳承国：《韩国思想中表现的人本思想》，载于《韩国人的人本思想》，圆光大学校刊，别本，第 11 页。

④ 同上书，第 120 页。

⑤ 同上书，同页。

的方法使风流道转变为花郎道。因此，可以认为，统一新罗最早是从“接化群生”的风流道中，体会到生成的伦理和生命哲学的，而花郎徒又是风流的人间化的体现。

第四篇　统一新罗时代的佛教思想

第一章　三国统一的哲学背景

一、初期由高僧奠定的思想基础

我们阐述统一新罗时代的佛教哲学时，不考虑新罗前朝的哲学背景，就难以论证这一时代的佛教哲学。将新罗时代区分为统一前和统一后两个时期来观察问题，笔者对此没有大的疑义，不过，若论述佛教哲学的推移问题时，不能不感到有几分难解。首先，尽管因产生政治统一的划时代事件，而使统一前后两个时期的情况迥然不同，但是，统一是新罗人长期力量积蓄和运用的结果，我们如果不去细察其原因，就无法正确地谈论统一的问题。同时，如果对统一缺少正确的理解，也难以理解统一后的全面情况。第二，不能因为发生三国统一的事件，而导致思想甚至哲学的历史潮流中断，这一点从元晓大师的例子中可以看得很清楚。就是说，一个思想家甚至一个哲学家的活动有它的一贯持续性，绝不会因为发生统一的事件而截然变成两个东西。

新罗，根据新罗的方式形成自己一贯的佛教哲学潮流。广而言之，它也适应于我国民族的全部历史。不同的是随着时代的变迁可以增添新的思潮，或者引起旧的东西变质，以及旧东西中的某种因素的衰退。我们从这一观点出发来详述统一新罗佛教哲学的发展。在讨论问题之前，首先想简略地谈谈公元 668 年推动三国统一宏伟事业实现的精神动力，即佛教哲学的思想基础是什么样的问题。

佛教在新罗被正式承认应是公元 528 年法兴王十五年的事情。一般认为佛教在 5 世纪中叶，讷祇氏王时期传入新罗民间，但应承认佛教给予新罗人极大的影响，则是在法兴王时期。法兴王的名字表示他是兴佛法的国王，由此可见，法兴王是历史上做出贡献的人物。同他有联系的是，应该看到异次顿的殉教对全部新罗史甚至对全部韩国的精神史曾经产生过极大的影响。一般来说，我们不难看到佛教传入韩半岛三国后，对韩半岛的居民的思考方法产生过不少影响，但是，我们亦可认为，由于国家的不同，无论从内容及程度上都有所不同。从不少史实中可以推测，在三国当中，佛教对新罗的影响却更加全面，更加深刻。我们不需要在此单就这一问题详述，只列举其特征，即可得到满意的答复。总之，新罗人是以自主的立场，满怀信念地接受佛教思想的，也就是说，它们真正是以探索的态度来使佛教思想最终成为自己的东西并加以融化。这一事实表明佛教哲学思想在掌握民族统一主导权的竞争中，给新罗人以极大的力量。现在，我们想以若干事实来说明这一情况。

1、异次顿殉教的意义

什么原因导致异次顿殉教，我们不拟就此重复当时的史实问题，只想谈谈这一事件对新罗的思想史具有何种意义。最清楚不过的事实是，这一事件并未在高句丽、百济发生过，我们尚可假想如果新罗历史上没有发生过这一事件，那么，确实发生此事和没有发生此事，二者之间又说明什么？这里分明看出新罗的佛教史以至全部的新罗历史出现了相当不同的样态。笔者通过这一事件，确信新罗对佛教的理解要比其他任何国家还要深，从而使这一殉教事件更赋有国家的意义。

异次顿殉教奇迹使新罗人，特别是新罗统治阶级人士更加深切感到佛和佛法的威力。《三国史记》著者称：“异次顿临死曰：我为法就刑，佛若有神，吾死必有异事”。据传异次顿曾对国王说：“杀身成仁，乃人臣大节，况佛日恒明，皇图愈永，虽死之日，犹

生之年也。”[1] 我们由此可以断言佛教和佛法及依存它的生活威力是极不平凡的，同时还可以从《海东高僧传》的著者本人如下的评论中知道这一殉教事件，后代人是如何评价的。

“君子曰，大圣应千百之年，仁发於祥，义动于瑞，莫不应乎天地，亘乎日月，动乎鬼神，而况于人乎。夫其自信于道，则天地不得为不应也。”[2]

《三国史记》的著者金富轼将大圣佛陀及其法完全和仁、义、道及天地视为一体，同时信奉并赞颂它的应化。

《三国遗事》中记载着舍人异次顿（厌髑）临死同国王的对话："为国亡身，乃臣之大节，为君尽命，系民之直义，以谬传辞，刑臣斩首，则万民咸伏，不敢违教。"同时还说："难舍一切，不过身命。然小臣夕死，大教明行，佛日再中，圣主长安。"[3] 我们由此可以发现佛教为万民，并有助于国家和君主的信念，深深植根于新罗人中，同时在我国全部历史长河中形成一种佛教观。

异次顿的生死观是作为布施的精神、大乘中的"舍"的精神来描写的。"夕死"是晚上死去的意思，晚间是指没有佛法的太阳、不行教义，处于黑暗之中，那么，他的亡身和尽命意使太阳光照，圣王长安。

在诸多文献中还没有介绍，具有深度和广度的哲学研究还不多的情况下，已知佛教的核心理念被运用到实践中去，这是具有重要意义的。缘起于这一事件的其它事实，即法兴王及其王妃的出家，大王兴轮寺的建立等都说明新罗统治阶级在政治和宗教两事中，将哪一件事放在更重要的位置上。

---

① 李能和：《朝鲜佛教通史》，上篇，第 49 页。
② 李能和：《朝鲜佛教道史》，上篇，第 49—50 页。
③ 《三国遗事·原中兴法·厌髑灭身条》。

2、与土俗信仰的融和

专家们大概都很清楚，没有一种宗教和其它信仰，能够像佛教那样，毫不踌躇地、容易地与地方习俗相融和。其主要原因是佛教不含武断的教义。佛教最初传入韩半岛时，该种佛教已经不是原来的释迦牟尼当时的印度佛教，而是混合着许多别的因素。在印度本身已经发生变化的佛教，经过中国传到我国的期间，其状况是已经包括了相当多并且很深刻的中国土俗要素。那么，这一佛教传入韩半岛后，又接触到这一地方固有的土俗信仰，不管是一种什么形态，不能不去寻求它们共存的地方。

这种现象表现在各个方面，其中，我们认为最突出的是新罗对自然的崇拜乃至对自然各种因素的敬畏态度，特别是新罗人对山神的信仰，[①] 它们认为山神均系护国之神，这在佛教得到公认后，由新罗人又将这一思想纳入佛教，与之并行，并未发生任何矛盾。当然，这种类似的例子在印度和中国已经有过，但是，像新罗那样，佛教尊崇山岳，并视山为山神，把死后葬于山上视为回归故乡，却是不多见的。中国把自己的土地完全看成是佛国土的佛教习俗并非那样强烈，唯独新罗，是否因为土地狭小所限，而对那种习俗却推崇备至。值得注意的是，在7、8世纪的日本佛教界也盛行这一习俗，这是因为直接地或间接地受到新罗佛教影响所致。[②]

3、旺盛的求道精神

到新罗统一三国为止，新罗人表现出的旺盛的求道、求法精神，无论从质与量来分析，确实大大超过其它两国。

在6世纪和7世纪，为求法前往中国大陆的人中，载入《高僧传》的近30人，他们中的大部分人是经过10年左右的漫长岁月，逗留在那里专心修学，而后回国的。从6世纪到9世纪统一

---

① 拙稿《七八世纪新罗及日本的佛国土思想》，载于拙著《韩国佛教研究》，第507—544，1982年。

② 同前论文《七八世纪新罗及日本的佛国土思想》，载于《韩国佛教研究》，第507—544页，1982年。

前后时期，这些人也是非常活跃并卓有贡献的（参照附表 1）。

〈附表 1〉

〔僧名〕	〔入中国年〕	〔归国年〕	〔出处〕
觉　德	?	一真兴王 10 年(549)	见本文
明　观	?	一真兴王 26 年(565)	同上
玄　光	入陈(557—588)	一?	宋高僧传及佛组统记
地　藏	陈后主代(583—588)	一唐土入寂	宋高僧传
智　明	真平王 7 年(585)	一真平王 24 年(602)	海东高僧传,流道一之二,本传及史记四真平王本纪
圆　光	真平王 11 年(589)	一真平王 22 年(600)	海东高僧传,同上,及遗事五圆光西学条及史记四真平王本纪
昙　育	真平王 18 年(596)	一真平王 27 年(605)	海东高僧传,智明传及史记四真平王本纪
安弘(安含)	真平王 23 年(601)	一真平王 42 年(620)	海东高僧传、三国史记、遗事
慧　济	?	一真平王 45 年(623)	从唐至日本
慧　先	?	一同上	以上两人载于元亨释书及本朝高僧传
圆　安	?	一?	遗事五圆光西学
明　郎	善德王元年(632)	一善德王 4 年(635)	遗事六明郎神印
慧　隐	?	一善德王 8 年(639)	从唐至日本,元亨释书及本朝高僧传
圆　胜	先于慈藏入唐	一善德王 4 年(643)	遗事慈藏定律条及续高僧传慈藏传
慈　藏	善德王 5 年(636)	一善德王 12 年(643)	遗事四前后所将舍利,五慈藏定律及史记五新罗本纪善德王条

僧　实	善德王 5 年(636)	—?	随师慈藏同辈 10 余人一起入唐，遗事五慈藏定律
惠　通	?	—文武王 5 年(665)	遗事六惠通降龙
义　湘	文武王元年(661)	—文武王 11 年(671)	前说见遗事五义湘
	永徽(650—655)初	—文武王 10 年(670)	后说同四前后所将舍利
顺　璟	乾封中(666—667)	—?	三国史记及宋高僧传
圆　测	?	—?	玄奘门人，宋高僧传四
阿离耶跋摩	?	—真观年中(627—649)	自唐向西域
慧　业	?	—海东高僧传及遗事四	归竺诸师
玄　恪	?	—大唐西域求法高僧传卷上	
玄　太(玄泰)	?	—永徽(650—655)	自唐向西域同上
慧　轮	?	—文武王 6 年(666)	自唐向西域同上
求　本	?	—自唐入竺	遗事四归竺诸师
胜　诠	?	—孝昭王元年(692)	遗事五胜诠触髅条
法　郎	?	—?	凤严寺智证大师寂照塔碑
道　证	?	—孝昭王元年(692)	史记八孝昭王本纪①

---

① 参见《韩国佛教撰述文献总录》，东国大佛教文化研究所刊。

他们的活动内容是在中国研修各种佛教，而后回到新罗传播，对丰富新罗全面的佛教生活内容起到重要作用。有关寺刹的设立、佛像的营造、佛经仪式的进行、佛教经验的运用与研究等，都是由他们来推动并整理。他们之中的人，最突出的应该首指圆光和慈慧。

4、圆光的思想贡献

圆光年代因记载混淆难以确答，一说善德王十年（641），99岁入寂，[1] 另有一说，真平王五十二年（630），84岁入寂。[2]《三国遗事》记载说："陈隋之世，海东人鲜有航海问道者。设有，犹未大振。及光之后，继踵西学者憧憧焉，光乃启途矣"[3]。

《三国遗事》中的圆光西学条，对了解圆光的积极活动情况并给新罗社会带来莫大的影响，是很重要的资料。根据这一记载，就圆光的思想贡献，作如下的简单说明。

第一、圆光通晓儒学、道学以及佛道三种学说，他不仅充分了解这三教的价值，而且最突出的是怀着对佛道的自觉而出家了。这对了解新罗的哲学史是值得注意的，因为这种倾向对以后的思想家不断给予强大影响。

第二、他尽管最初研习小乘的理论，但是，他的佛教观却是以彻底强调利他行的大乘菩萨道为基础的。他对佛教理解深刻广泛，同时也是一位实践家。这就是说，他不只是单纯研究佛教，而且是不遗余力地去亲自实践，他是佛教传入新罗后，最初诞生的最卓越、最正确理解佛教的先驱。他参加过庄严旻公的讲席，在吴国虎丘山还修过学，间或不断地研究过三藏的释论（即注释和论书），最后还讲解《般若经》，在中国生活期间，还学习《摄论》(即《摄大乘论》)，他是将学到的这一新的佛教思想哲学归国

① 参见《唐高僧传》。
② 参见《古本殊异传》。
③ 参见《遗事五·圆光西学条》

传播的学僧。

摄大乘论强调在唯识哲学的基础上，从法身、报身和化身三个方面认识佛的三身思想，它立足于坚信普天众生均具佛性的大乘佛教所宣扬的涅槃观，提倡深奥的佛教人道主义。在这一点上来看，摄大乘论是具有划时代意义的论书。他充分领会了《般若经》和一般认为反映如来藏思想的文献（当代最新的学说），而回到自己国家，并且将这一思想广泛传授给新罗人。

笔者不免有些画蛇添足，现在想谈谈有关如来藏思想本身的基本常识。因为如果没有对它有一个正确的理解，就不可能对新罗的佛教有正确的哲学理解和评价。

所谓如来藏思想，就是认为一切众生均是如来的藏（即胎子），从这种意义上来看，一切众生都应受到尊重，另主张要使所讲的生正常发展、完成，同时还提出该生的发展与完成的方法。如来原是佛的异号，从梵语 Tathāgata 转译过来的。Tathā 是具有“那样的”、“全部”、“按所有的”意思的形容词，那样的境地、那样的生的样态，被理解为如实的佛的境地、佛的生来样态，如来，即 Tathāgata 的意思是如实的人，到达那种境地的人。

这一语言自从释迦牟尼使用以来，经过相当长的岁月，其词义被曲解了。起初在印度佛教中把如来看成某一种特有的形象和实体而加以定型，为纠正这一错误而出场的则是大乘佛教和般若波罗多思想，其核心载于《般若心经》。与此同时，进一步强调众生的生的中核，即心性的本质和机能的绝对性，则是唯识思想。其二者都是急于纠正小乘实在论的概念主义思考方法的错误。而大乘佛教初期思想，它们具有各自都是以自己的方式强调一个方面的性质。那么，如来藏思想则是使之互相调和，更大的比重是济度现实中“现在、立即、在此”生活的众生的生，强调正确生活的道路。因而如来藏思想重点是，较救济某一个人更为重要的是普渡众生，也就是与菩萨的思想直接联系着。

如来藏思想具体在历史上抬头时有如下一些经典。第 1 期经

典有：

①《如来藏经》（大方等如来藏经）：佛陀跋陀罗（359—429），东晋元熙二年（420）翻译。[①]

②《不增不减经》：1卷，由元魏菩提流支（525年）翻译。

③《胜鬘经》（胜鬘师子吼一乘大方广经）：1卷，（刘宋）求那跋陀罗（394—468）翻译。

④《大般涅槃经：北本40卷，北凉县无谶公元416—423年翻译；南本36卷：（刘宋）慧严等根据泥洹经补齐。

⑤《无上依经》：2卷，真谛公元557年翻译。

⑥《大法鼓经》：2卷，刘宋，求那跋陀罗公元435—443年翻译。

⑦《央掘摩罗经》：4卷，宋，求那跋陀罗公元394—468年翻译。

以上经典特点是均没有谈及有关阿赖耶识。[②] 因而上项经典一般认为是如来藏思想的原初形态。在此强调的是主张像央掘摩罗那样的杀人鬼，在他心灵深处亦藏有佛心，因而也能够得救成佛的。其次，经典名称中有"不增不减"的话，这是说如来的胎子，即其心有不变性和超越性，那样，心的本质本来就是不增不减的。第三，经典名称有"无上依"，是指心灵以上再无根本的依存。第四，经典名称"大法鼓"，直译应是宏大真理之鼓。人们的心仿似大而圆的鼓一样，如不敲只能保持沉默，一旦敲击则在巨大的空间发出美丽的声响。第五，经典名称中出现的"大涅槃，正是达到那样心境时的生活方式的另外名称。大乘佛教为强调过去小乘中错误解释的"涅槃"概念，进而强调较其更加深化的涅槃观，使用了大般涅槃的话。即在"涅槃"前增加了表示"大而完

---

① 此书的注释书只有圆光的疏1卷。

② 佛教名词，意译为"无没识"或"藏识"，是大乘佛教唯识派学说中的重要概念。——译注。

全”的形容词（汉字为大般）。第六，经典名称中的“胜鬘夫人”是在家妇女、王妃的名字。大乘佛教借她之口宣传新的佛教出现，并一直强调菩萨道。菩萨道是菩萨长远之意。那么，菩萨是什么，是指觉悟的众生，并通过觉悟已经脱离众生境地，献身于济度众生的人。菩萨的本领是利他行，而使利他行成为可能的基本姿态又从何处确立呢，正是在于众生均具备佛性，并具备如来胎子的信念。[①]因菩萨道是以如来藏思想为基础的，所以才会有该理论的合理性。

如来藏思想根据如下第2期典籍，获得更大的发展。

①《大乘庄严经论》：13卷，唐　波罗波密多罗翻译（630—633）。

②《佛性论》：4卷，天亲菩萨造（320—400），陈　真谛（499—556）翻译。

③《摄大乘论》：3卷，无著菩萨造，陈　真谛（499—569）翻译。

在上举的第2期典籍中，对如来藏思想全面阐述，更加有组织了，但是，同阿赖耶识的关系，尚且没有明确论及。进一步以这些文献所表现的立场为基础，广泛地系统地联系阿赖耶识，使如来藏思想更加系统化，则是可称为第3期经论的《楞伽经》、《大乘起信论》等。[②] 现根据这些常识来探讨圆光的情况。

据现在调查来看，已知圆光有两种著述。这些都是对如来藏经的注释书。可惜这些书没有传下来。从为花郎讲解菩萨戒，告知世俗五戒，同时还研制占察宝，使群众晓知正确的论理生活等这些广施教化的事实来分析，能够证明圆光曾经有过这种著述。圆光还讲解过《摄大乘论》。圆光的这种世俗五戒教给了新罗人菩萨

---

① 对这些文献的题解，请参照如下书籍：小野玄妙著《佛书解说大事典》及水野弘允编《佛典解题事典》，拙著《佛典解说》。

② 关于如来藏思想全面情况研究的基本参考文献，最近综合著述有高崎直道著《如来藏思想の研究》。

戒思想，同时还使之付诸实施。这一点可算是圆光第三个思想贡献。

我国对佛教思想的基本理解，在有识之士中，还很难达到正确的程度。故而不得不作一些常识上的说明。不过，对于戒律思想有过许多历史性的变化却不能不了解。佛教戒律中，小乘戒与大乘戒是有别的。一般对小乘戒的理解是，它属于律法主义和形式主义，同时是以出家为主的。因此，缺乏在社会中积极地为别人或众生献身服务的利他的这一侧面。小乘佛教任何时候都重视出家人，同时热衷于如何关心他们，脱离现实苦难，达到出家修行者的宗教思想，因而表现出浓厚的逃避现实倾向。所以小乘戒中，“不许做什么”的禁戒式的性质，表现得很强烈。不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语等四种戒条成为经常提醒注意的事情。

大乘戒与此完全相反，在大乘的哲学思想中含有般若波罗密多思想，因而否定一切概念主义、形式主义和个体主义。它不能容忍那种无视与众生不可分离的、持续而永久的相互依存关系，即个体乃至个人的存在。大乘佛教认为济度个人，如果没有济度与之共同生活的众生，则是完全不可想象的。所以大乘教重要的是不在于出家或者在家，而是要把成为菩萨当做最高的理想，就是说，要以那样的自觉，把自己视作一切皆无，给众生以利益，使众生的生能够圆满完成。[①]

圆光通晓大乘的戒律观，他以此为基础，为称作花郎的当时的青年优秀分子提供了完全适合的论理德目。五戒是解释“信守五种道理”及“五种生活原则”的意思。绝不能把它解释为小乘佛教给大家信徒制订的那种定型化的论理条目。

有人认为事君以忠，事亲以孝，交友有信，杀生有择的五种原则，和经常列举的、小乘戒中的五种条目不杀生、不偷盗、不

---

① 对这种大乘戒思想，元晓的《金刚三昧经论》作过有力的描绘。请参照拙著《金刚三昧经译注》（大洋《韩国名著大全集》）。

淫（或不邪淫）、不妄语、不饮酒不相合，故认为那是非佛教的伦理观，其实，那是因为不了解大乘的菩萨戒思想的缘故。

值得注意的是，在当时三国鼎立的旋涡中，对于为维护国家，祈愿统一并给众生利益而活动的花郎来说，除根据菩萨道的理想而能够达到劝告目的的论理外，很难再提出比这种思想更为适合的条目。[①] 圆光在回答何谓杀生有择的问题时，还谈了“择时择物”并列举了如下条目。

即“六斋日和春夏月不要杀生，这是择时；不杀使畜（家畜），如马、牛、鸡、狗，不杀连块肉都不具有细物，这是择物。即使杀生，也是要在必要的时候杀生，而不能更多地去杀生”。[②]这完全反映了大乘佛教的菩萨戒观。

这种世俗五戒不是具体写在某一个大乘经典之上，也不是某一个大乘经典这样说的。完全是圆光本人根据当时的情况发表的个人所见，从这一角度来看，圆光对大乘佛教的理解是极深的，可以看出圆光的佛教已经成为新罗的佛教。

第四，圆光开拓的新罗佛教史上另一个卓越的贡献是创始占察宝。

《三国遗事·圆光西学条》有如下的记载：

> “议曰：原宗兴法以来，津梁始置，而未遑堂奥，故宜以归戒灭忏之法，开晓愚迷。故光于所在嘉栖岬置占察宝，以为恒规。”[③]

占察宝是根据《占察经》，定期召开法会，规劝戒行、悔悟错误的群众教化组织。到最后，即至新罗末期，虽有许多事流于迷

---

① 参照拙稿《韩国的民族文化及它的传统性和现代性》载韩国精神文化研究院第一次《学术大会论文集》。

② 参见《三国遗事·圆光西学条》。

③ 《三国遗事·圆光西学条》，第1003页。

信，但从《占察经》（占察善恶业报经）原名本身来看，它毫无迷信的内容，而且在其下卷，包含有超现实的如来藏思想，在圆光当时创办占察宝时是没有迷信倾向的。[1]像掷骰一样，用木头刻成板骰子，而后在骰子背面写上表示各种伦理反省材料的罪名，掷出后再看所写的罪名，以反省自行的戒行，从而要真心实意去悔悟，这就是所谓“归戒灭忏”之法。[2] 对还很愚昧的群众，突然使其接受高深的理论，是不容易的事情。因此，圆光才想出这一简便的方法。当然，《占察经》在中国是作为伪撰的经书，这种活动在中国也流行一时，但是，占察法在新罗的流行，应该看成是圆光的创意。通过这一点，我们可以看出新罗佛教的现实性和群众性。

5、*慈藏在建立制度上的思想贡献*

有关慈藏的生死年代难以正确判定。但是，可以肯定的是，他于善德王五年（636）入唐，于同王十二年（643）回国活动，而他的思想在新罗的三国统一前就开始对新罗社会给予巨大影响。综合观察有关他的全部记载，可以知道慈藏是王族出身，作为花郎也曾有过许多活跃的事情。他的佛教理念重视《华严经》、《摄大乘论》、《菩萨戒本》等，达到相当高的水平。特别值得提出的是，他曾心怀树立新罗佛教界纪纲的大志，并且从政治上强烈地关心保卫国家的大事。

他在新罗最初登上称为大国统的僧尼统辖者的宝座，建立了新罗佛教界的各种制度和纪纲。慈藏通称为律师，这是由于他在佛教界树立纪纲时，把重点放在持律上，而管理出家僧尼生活时，要严格以小乘律为准。他创立了通度寺，在该处设戒坛，让出家人的全部生活都根据律藏的规定来安排。这也暗示当时新罗佛教

---

① 同上书 901—910 页，虽为天竺三藏菩提灯译，实际上应视为中国伪撰的文献。亦称《六根聚经》的一部分。

② 往往将此视为称作忏法的一种佛教仪式，但是圆光已经用修行的一种方式将其导入仪式。

界缺少一定的规律，同时在某种程度上还存在涣散现象。要想成为真正出家人，那怕是遵从大乘佛教理念的僧团，也要接受“四分律”、“五分律”及“十诵律”等律藏规定的具足戒；在接受具足戒后，通过每半月说戒的仪式，来检点其戒行并加以实施。可以认为在那一个时期，大概还没有能够圆满地达到这一目的，从这一点上可以看出慈藏在建立制度上留下十分重要的业绩。实际上，在诸目录中作为他的著作有《四分律羯磨私记》1卷和《十诵律木叉记》1卷，这也可以确证他所进行的那一活动。

与此同时，慈藏还讲解《菩萨戒本》，这正好说明当时新罗的戒律观是一些什么。它还意味着后代出家僧尼，与不遵从律藏规定出家的正常生活规范所不同，完全是在另一种状况下生活的。前面已经谈过，大乘佛教的完成目标是遵从菩萨道，饶益众生。为此出家或者在家只是根据各个人的基础来决定，而不把它看做是带有决定意义的大事，这也是它们的哲学基础。不过，慈藏却主张出家就要像出家一样，应有必须遵从的规范。

这一点亦含有慈藏本人关系的影响，但从另一方面来看，也是当时新罗有必要这样强调，所以，慈藏才这样强调的。慈藏还发现新罗佛教界另一个最为关心的方面是，对护国一事抱有强烈的愿望。他亲建皇龙寺九层塔就是佐证。他还纂写《阿弥陀经疏》1卷和同书《义记》1卷，如果属实，证明慈藏建立了枯骨观；其他还撰写过《观行法》1卷，说明他熟知戒、定、慧三学，同时还信仰超然的佛威神力，这一切充分体现了慈藏推行新罗佛教的积极姿态。

二、花郎道

1、花郎的思想

始于真兴王时的花郎国仙思想，是新罗特有的思想，它在新罗全盛时期有过很大的影响。现试举若干记载，分析它的思想内容。

《三国遗事·兴法第三·弥勒仙花未尸郎真慈师条》有如下记载：

"第二十四真典五，姓金氏，名彡麦宗（彡麦宗），一作深麦宗。以梁大同六年庚申即位，慕伯父法兴之志，一心奉佛，广兴佛寺，度人为僧尼。又，天性风味，多尚神仙，择人家娘子美艳者捧为原花要，聚徒选士，教之以孝弟忠信，亦理国之大要也。

乃取南毛娘，姣（俊）贞娘两花，聚徒三四百人。姣贞者，嫉妒毛娘，多置酒饮毛娘，至醉，潜舁去北川中，举石埋杀之。其徒罔知去处，悲泣而散。有人知其谋者，作歌诱街巷小童唱于街。其待闻之，寻得其尸于北川中，乃杀姣贞娘。于是大王下令，废原花。

累年，王又念欲兴邦国，须先风月道，更下令，选良家男子，有德行者，改为花娘（郎）。始奉薛原郎为国仙，此花郎国仙之始。故竖碑于溟州。自此使人悛恶更善，上敬下顺。五常六艺，三师六正，广行于代。"①

《三国史记·新罗本纪第四·真兴王三十七年春条》还有如下记载：

"始奉源花。初君臣疾无以知人，欲使类聚群游，以观其行义，然后举而用之。遂简美人二人，一曰南毛，一曰俊贞，聚徒三百余人。二女争相妒，俊贞引南毛于私第，强劝酒至醉，曳而投河水以杀之，俊贞伏诛，徒人失和罢散。其后更取美貌男子，妆饰之，名花郎，以奉之，徒众云集。或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至，因此知其人邪正，择其善者，荐之于朝。故金大问花郎世记曰，贤佐忠

① 《三国遗事·兴法第三·弥勒仙花未尸郎真慈师条》第994—995页。

臣，从此而秀，良将永卒，由是而生”。[1]

崔致远鸾郎碑序曰：

“国有玄妙之道，曰风流。设教之源，备详仙史，实乃包含三教，接化群生。且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，竺乾太子之化也。”[2]

唐令孤灯　新罗国记曰：

“择贵人子弟之美者，傅粉妆饰之，名曰花郎。国人皆尊事之也。”[3]

我们从上项的引用文中，主要看到花郎制度的性质及其内含的思想特征。

第一，这一制度同新罗人崇尚神仙的风气有着密切的关系。而神仙具有美丽的风貌和高尚的法行，并具有风流姿态，同时还显示出超越的神道力量。真兴王选拔能同这种神仙相比的人物，使其带领并指导众徒，称之为原花要。不管是源花，还是花娘、花郎，均一直称为国仙。弥勒仙花的仙花，其中仙字正是指国仙及神仙的仙，花字是指花郎的花字。不管是原字，或源字以及要字，均可视为它们是青年中的带头人，也就是其中的骨干力量。其实具体的花朗名字，除原字外，还有不少其它名字。例如，元晓的名字，是不是以元字表示相近的意思，而他的名字晓字表示新罗

---

① 《三国史记·新罗本纪第四》。
② 《三国史记·新罗本纪第四》，景印文化社影印，朝鲜史学会本第 39 页。
③ 《三国史记·新罗本纪第九》。

人对什么根源的憧憬乃至趣向。

第二，我们通过上述的引文知道一个重大的事实。就是花郎必须是良家出身，要从贵人子弟中挑选。其中还须容貌美丽，崇尚德行，经过长期修炼，品行端正。根据这一事实，也许有人认为这一选拔是贵族式的，或是不民主的。其实，我们通过这一事实可以知道，花郎制度在人才培养上的一种特殊要求。不论是如何成长的，只要是没有教育、知识和德行，并有可能走上邪路的人，是不会考虑他们成为选拔花郎对象的。

花郎制度的第三个特点是所有花郎必须经过严格的教育和修炼。当然，所有花郎必须接受集体训练，要经常不断地训练及修炼，对那些不能担任训练的人，在集体中不能委以领导重任，成为花郎中的落伍者。那么，它们的教育和修炼目标是什么，内容是什么？从引文中可以看出，教育和修炼的目标是贤佐忠臣，培养良将勇卒。总之，是为培养治理国家需要的人才。我们可以把它看成是花郎道所具有的第四个特征。

崔致远的鸾郎碑序所说的“实乃包含三教（儒、道、佛），接化群生”正是表明创建玄妙的风流道根本趣旨，亦标榜“入则孝于家，出则忠于国。”

《三国遗事》还有这样的记录：

> “从此（从花郎国仙创造起）让人们改恶从善，上对下敬，下对上顺，五常和六艺，三师和六正，都广行于代。”

所谓“五常”是指仁、义、礼、智、信五个德目；表示父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。“六艺”则指礼、乐、射、御、书、数；“三师”是帝王最高的辅佐官太师、太傅、太保；而“六正”则是六种部类持正确态度的大臣，即圣臣、忠臣、良臣、智臣、贞臣、直臣。

花郎道第五个特点，就是观察花郎是如何进行教育训练的。

《三国史记》的记载中对此有明确的记录。第一，花郎的教育是以集体方式进行的；第二，该项教育不只是注重知识的掌握与积累，而是将教育重点放在培养行动和实践的能力以及德行的涵养和对丰富情趣教育的领会；第三，在教育科目中包括有儒教的"孝弟忠信"和道教的"处无为之士，行不言之教"，还有佛教的"诸恶莫作，诸善奉行"等。

同上面所举的第二个事实有关的，是《史记》记载有"或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至"的段落。就是说互相切磋以道义，互相喜悦以歌乐，游览山水，多远也是没有不去的。①相磨道义，②相悦歌乐，③游娱山水，这些可以说是花郎特有的教育内容。这里特别是②、③表示新罗的花郎道不单纯是向严格的道义主义一边倒。他们相互结伴歌唱（另有时还跳舞），重视和睦相处，在饱览山水，即在适合培养浩然之气的大自然中切磋道义，这在其它国家和其它时代是难以找到类似的例子的，它是一种很独特的修炼方法。

同上面提出的第三点有关的是，应该强调花郎不是盲目追随某一种宗教信条，也就是说他们不是片面的教条主义者。只要他们能够接触到的一切卓越思想，任何时候均是以主体的立场加以评价和判断，而吸取其精华，最后完全变为自已的东西。

不仅如此，值得我们注意的另一重要事实是，新罗人接受三教的方式是很突出的。儒、道、佛三教各自包括着完全不同的、广泛的主张和理论。而新罗人看来具有能够最妥贴地将其重点加以总结的能力。它从儒教中捡出："忠孝"思想，从佛教中捡出"诸恶莫作，诸善奉行"的教诲，还从老庄哲学中挑选出"处无为之事，行不言之教"的教训，使之成为一个综合体，而去理解并实践，可见，新罗人具有非凡的综合能力。它不是某种人为而固执的作法，而是达到自然领会和科学研究的成熟阶段。实践胜于说教，从更高阶段去分析除恶行善，特别是提倡居家讲孝道，临国讲忠诚，这就不单纯是儒教的道德观、老庄的静态观和佛教小乘

戒律的理想，而是向更具深度与广度的真理过渡。[1]

2、花郎和弥勒信仰

(1) 问题的提出

《三国遗事》谈到新罗人的信仰有多种。佛、菩萨和其它神众、名山大川、日月星辰等均为信仰的对象。其中，有关佛教的佛菩萨信仰，最盛行的有信仰弥陀、信仰弥勒、信仰观音等。这种对佛菩萨的信仰是沿袭中国早期流行的信仰风潮，它的内容大体与中国相同，但是，随着时代的不同，新罗的信仰风土存在着若干独特的地方。

信仰观音这在中国南北朝时代是很盛行的。它是以观世音菩萨普门品（其单行经就是《观音经》）作为依据，自那以后，中国在社会各个阶层广为信奉，成为民间信仰的重点。观音菩萨显效世界，应变三十三身，誓愿消除水灾、火灾等灾难，于是人们都尊敬它并信仰它。南宋王玄谟说诵读《观音经》可免于刑罚，齐的刘霁说念诵《观音经》可以治病，既然信仰观音功助现实利益，同时还很灵验，于是广为传布开来。

信仰弥陀是根据《阿弥陀经》和《无量寿经》，背诵弥陀的名字，乞愿往生西方的一种宗教信仰，它含有弥勒的兜率往生和死后净土往生两种往生思想，这在中国社会是有基础的。中国南北朝时代社会不安定，希望死后得到安乐，成为人们的心愿，所以，信仰弥陀等往生思想就这样紧紧抓住人心。

信仰弥勒是根据《弥勒菩萨所问本愿经》(《弥勒本愿经》——竺法护译)、《弥勒三部经》(上生、下生、成佛）等，相信未来佛，即弥勒菩萨，读经是为了死后诞生在净土兜率天，然后在遥远的未来，同弥勒菩萨一道下凡成佛。早在4世纪，作为先声中国的道安深信这一教义，到了南北朝时代，这一信仰则在众多人中传布开来。

---

[1] 关于这些见解，请参考前揭拙稿。

我们现在在谈新罗花郎的思想过程中，特别注意的是信仰弥勒问题。因为根据保留下来的纪录所见，和信仰其它的相比，信仰弥勒与花郎的关系更为密切。这里代表的记载有《三国遗事》，其中，一条是弥勒仙花条，另一条是竹旨郎条。

弥勒仙花的故事原载如下：

真智王时，兴轮寺僧人真慈（亦称贞慈），经常至法堂的主佛弥勒尊像前盟誓："祈愿只要弥勒大圣转为花郎来到世界上，自己将永远奉祀这神圣的玉体。随着心诚日深，一夜晚在梦中见到一位僧人，对真慈说："你若要前往熊川水源寺，即可看到弥勒仙花"。真慈梦醒后，感到非常高兴，于是就寻访该寺院，十里长路，他走一步磕一头，终于到达山门。这时，他看见一位相貌非凡的男人含笑相迎，将他引入一个小门后至客堂。真慈上前作揖说："您本不认识我，何来如此殷勤接待？我也是京城人，见到大师远道而来，只不过是接迎您以表慰劳"。稍后，他走出大门，即不知去向。真慈只当是偶然的事情，心未在意；接着向寺院众僧讲了前天所作的梦及今天的来意，并说末席想等候弥勒仙花，不知如何办是好，寺院的众僧尽管看出是被虚无的情况所骗，但是看到他那样诚心，于是对真慈说："从这里向南走，有一个千山，从前一直是仙人和哲人留住的地方，问事灵验，为何不去那里呢？"真慈按照僧人的提示，走到千山脚下，忽然山神变为一位老人前来迎接说："来此有何贵干？"真慈说："想谒见弥勒仙花。"这位老人说："你已经在水源寺前见过弥勒仙花了，还要做什么？"真慈听后大惊，慌忙地回到本寺。[①]

还有竹旨郎的故事梗概是这样的：[②]

真德女王时，朔州都督史述宗公梦见一位居士，最后一经了解，正是在那一个时辰，那一位居士仙逝了。于是，公将居士埋

① 参见《三国遗事・弥勒仙花条》。

② 参见《三国遗事・孝昭王代・竹旨郎条》

藏在竹旨岭上，采石制造弥勒像置于墓前，自此，述宗公妻子怀胎，生下一位公子，起名为竹旨。这位竹旨郎成为花郎，担任庾信公的副帅，统一三韩，历任真德、太宗、文武、神文朝四代大臣，使国泰民安。

以上两种记载是有代表性的。它说明花郎信仰并崇尚弥勒。此外，《三国遗事》还有许多关于信仰弥勒的记载；在这些记载中固然没有关于花郎具体的情节，但是，从花郎的老师和郎徒有不少僧侣的事实来分析，不难推测信仰弥勒与花郎间的紧密关系。

（2） 中国的弥勒信仰

那么花郎的信仰弥勒和其它各种信仰联系起来看，和中国的各种信仰对比来看，有什么特殊的地方，我们不妨加以分析。

这样做可能有些赘繁，不过我们需要知道的是，上述这些佛教信仰在中国是作为什么形式来信奉的呢？我们想，这样做会成为理解新罗同一信仰的性质和意义的重要基础。

撰写《支那佛教の研究》[①]的常盘大定就早期中国的造像铭文中出现的往生净土用例作了非常有意义的分析。他调查了从南北朝时代的北朝诸王治下到隋代之间完成的五十余个造像铭文。现将此制成表格来说明我们的观点。

北魏（386—534）

○1.	太和	22(498)	观世音	托生西方　妙洛世界
□2.	太和	22(498)	石　像	风翥道场　鸾腾兜率
□3.	太和	23(499)	弥　勒	原生西方无量寿佛国　龙华树下三会说法
□4.	太和	9(485)	弥　勒	若从托生　生于天生上诸佛之所
□5.	景明	3(502)	弥　勒	上生天上

① 此书虽是很早撰写的，但是，至今还没有一本书超过它的研究，特别是他的《支那佛教文化の种种相》给人们提供了许多史实。第493—520页。1938年。

□6. 正始 元(504) 释迦文佛 上生天生 值遇弥勒佛
○7. 正始 3(506) 释迦并二菩萨 值生妙乐国土
□8. 正始 3(506) 释迦像 上生天上 弥勒三会
□9. 永平 元(510) 弥 勒 托生西方妙乐国土
○10. 永平 元(510) 释 迦 托生西方妙乐国土
□11. 永平 4(511) 弥勒并五十三佛 托生西方妙乐国土
□12. 永平 4(511) 弥 勒 托生紫神 莲生兜率
□13. 延昌 元(512) 弥 勒 托生紫微 安乐之处
○14. 延昌 元(512) 释 迦 托生西方妙乐国土
□15. 孝昌 3(527) 弥 勒 上生天上 托生西方
□16. 正光 6(525) 弥 勒 神升净境
□○17. 正光 6(525) 造像一区 西方妙乐国土 恒在龙华树下三会说法
○18. 孝昌 2(526) 石 像 生天安养国土
○19. 太昌 元(529) 石 像 上天兜率
○20. 永熙 2(522) 石 像 游神西方净佛国土①

东魏(534—550)

○21. 天平 3(536) 观世音 托生西方妙乐国土
□22. 元象 2(539) 弥 勒 托生净土
□23. 天平 4(537) 观世音 托生西方妙乐世界
□24. 兴和 2(540) 石 像 托生西方妙乐国土
?25. 兴和 2(540) 石 像 生天
○26. 武定 元(543) 石 像 托生西方妙乐国土

---

① □6, □8 } 14
○4, ○3 } 7
17号重复
20

○27. 武定 5（547） 石 像 托生西方

□28. 武定 6（548） 弥 勒 生天

○29. 武定 7（549） 亡者升天 托生西方无量寿佛国①

西魏（535—556）

○30. 大统 元（535） 观世音 弥勒三会 原闻初唱

□31. 大统 元（535） 石 像 弥勒三会 原闻初唱

• 32. 大统 14（548） 释 迦 原生不动世界弥勒 原登初首三会②

北齐（550—577）

？33. 天保 元（550） 石 像 亡者生天

○34. 天保 4（553） 观世音 生西方妙乐国土

○35. 天保 5（554） 王 像 托生西方妙乐国土

□36. 丁丑（557） 建 像 神登紫宫 形升妙境

○37. 天统 2（566） 王 像 托生西方妙净土

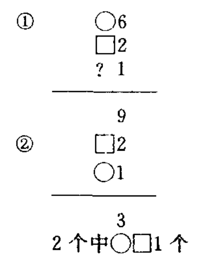
○38. 天统 4（568） 天宫石像 托生妙乐

□39. 天统 4（568） 卢舍那 神胜（腾?） 紫微之宫

□40. 武平 2（571） 弥勒三尊 托生西方妙乐国土

□41. 武平 2（571） 尊 像 飏影紫微

□42. 武平 4（573） 阿弥陀 原生不动净土



□43. 武平	5（574）	无量寿佛	托生西方①

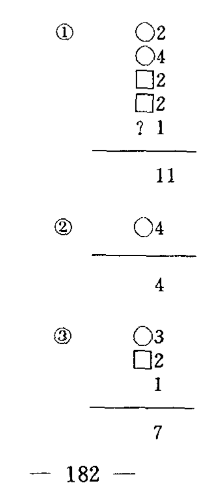
北周（557—580）

○44. 武成	2（560）	释　迦	常登安乐
○45. 天和	4（569）	观世音	托生西方
○46. 建德	元（572）		托生西方妙乐国土
○47. 建德	2（573）	释　迦	托生西方妙乐国土②

隋（581—618）

48. 开皇	8（588）		亡考生天
□49. 开皇	9（589）	释　迦	托生净土
□50. 开皇	9（589）	释　迦	托生净土
○51. 开皇	16（596）	阿弥陀	莲花化生
○52. 开皇	16（596）	观世音	亡者生天
○53. 开皇	17（597）	阿弥陀	面奉弥勒　托生西方③

我们从上表中可以看出如下几种事实。



第一，一般来说，不管是哪一个朝代，信仰弥勒、信仰观音和信仰弥陀都是互相并行的。

第二，但是，信仰观音和信仰弥勒是占压倒的优势。

第三，这两种信仰的多寡比例，时代久远的北魏朝，信仰弥勒更多一些；时代越近，信仰观音的越多。

第四，这些信仰的对象难以区分，有不少例子是将信奉什么佛混淆在一起的。其中，特别是对释迦、卢舍那和弥勒，有的是不加区分混用的。释迦有时和信仰弥陀、信仰观音相关，这从宗教上来看，如果判定释迦或卢舍那是法身佛或者说是根本佛，那就不是混用或混同，而是理应如此的。

第五，这里有一个需要重点考虑的问题，就是与上面第三点提到的事实有关的问题，那就是北魏信仰弥勒的性质是什么。北魏时的造像是北魏文成帝和平元年（460）开始营造的云冈石窟第16洞到第20洞的5窟和孝文帝太和十八年（494）开始营造的龙门石窟中的大部分，那么，我们从营造石窟的目的是什么，是否可以看出北魏时代信仰弥勒的性质及其意义呢？

一般来说，中国南北朝时代的佛教，南朝和北朝有显著的性质上的不同，这一点已经成为常识。对这一点提出卓有见地的看法是横超慧日，他指出，南朝的佛教一直是偏重讲经，原因是①继魏晋以来，南朝有崇尚清谈的遗风；②同外国法师的交往少，佛典的传译处于不再前进的状态。但他也同时指出，北朝佛教的特色是重禅轻讲，它的由来是①与北魏的国家政策有关；②与外国法师接触盛行一时；③北魏翻译佛典的内容和性质成为助长偏重修禅倾向的另一重要原因。[①]

在此我们认为需要重视的是，当考虑北朝佛教的性质时，要注意强大的国家意识对信仰弥勒盛行的北朝佛教所起到的作用。横超慧日在《中国佛教中的国家意识》论文中列举如下三种事实

---

① 参见横超慧日著《中国的佛教の研究》第264—289页。

说明北朝佛教的国家意识。

第一，他指出："北地国家权力强韧，佛教教团始终置于它的控制下，在信仰上要看它对国家现实的功罪如何来定，这一点自始至终一直是在当政者的脑海里所要思考的问题。""由此看出其特点：不是佛教中心主义，而是国家中心主义。""文成帝开凿石窟的巨大事业，其目的也不是衷心归依佛教，而是从王者的立场为太武帝废佛赎罪，为追孝供养北魏建国以来的五位皇帝。"①

横超慧日指出的第二个特征是，北方人的思考方法是，既然有招福攘灾的效验，那么，对三教的区别也就不看成是大问题。②

第三，国家的兴衰与佛教的隆颓有关，这种思想极为浓厚。③

现在，我们再回来考虑当前所关心的问题，即北魏时代信仰弥勒的性质及其追求的目的究竟如何。我们在上面已经了解到信仰弥勒要比信仰其它佛菩萨具有压倒的优势。还可以从许多侧面列举事实，说明我们这样的理解是有更多依据的。上述《支那佛教の研究》著作者常盘大定对云冈石窟和经典的关系，是这样来观察的，即著者说，文成帝开凿的第17洞是弥勒三尊洞，被认为是献文帝开凿的13洞则也是弥勒洞，并指出如下事实。他说，在6窟的上部出现《维摩经》的方丈会，即菴摩会，第17窟刻有太和十三年的铭文中说营造释迦、多宝、弥勒。此外，第17窟和第

---

① 这一段引用文，在表现上有些生硬的感觉，担心会把文成帝所关心的事情全然认为同宗教上的修道意思无关。但是，我们首先肯定的是，著者指出北朝诸帝强烈的愿望，就是要把强大的国家经纶意志通过信仰佛教来体现，为现实利益服务。

② 关于这一问题尚有讨论的余地，现省略。

③ 这一点在南朝也是一样的。但在北朝王法更重于佛法，为国行道，皇帝即如来，如果说佛教堕落，废佛即是兴国，在北朝这种思想曾经很浓厚，这与南朝的见解不同。南朝的基本态度是主要承认佛教，根据佛教的恩惠来维护国家。相信仁王护国，认为兴佛是兴国的原因（横超慧日著《中国的佛教の研究》第326页以下）。

13窟的中尊不仅是弥勒菩萨，还不断在龙华树下刻出弥勒像，这表现了《弥勒下生经》是作为主要根据的。那么，为什么当时北魏人将信仰弥勒放在优于信仰弥陀和信仰观音的位置上呢？我们认为这可从北方佛教的传统来找到这一理由。即在中国信仰弥勒最初出名的是道安。是否因为道安是北方人，在北魏继承了那种北方的传统，所以，将信仰弥勒放在信仰往生西方的弥陀和信仰观音的优先位置上。

常盘大定指出："一句话，石窟可以说具有帝室灵庙的性质。"可以看到北魏王室有十分明确的意图，就是它们追孝供养父祖，通过为祖辈废佛举动的忏悔灭罪，试图得到护国加持的力量。我们由此可以知道，北魏佛教，进一步来说，北魏的信仰弥勒，还不能说是群众性的信仰，更准确的来说，它是具有一种贵族信仰的性质。

现在，从这一见地来分析，北魏的信仰弥勒，对统治意识很强的北魏统治阶层来说，还可以说是具有护国意思的信仰。

当然，从统治者的立场来看，信仰弥勒是一回事，对一般的居民或僧侣来说，就不一定持同一立场。事实上，劝告、发议开凿云冈石窟的昙曜本人的立场，就是把护法放在护国的前面，这同从护国到护法的王室志向是不同的。不过这也只是当时僧侣的立场，就一般群众来说，对什么护国、护法的深刻意思，自然是不很清楚的。

(3) 元晓的弥勒信仰

为了解新罗花郎信仰弥勒具有什么性质的问题，我们首先分析元晓的弥勒信仰观。

若要知道元晓对信仰弥勒如何看法，只有先从他的著述《弥勒上生经宗要》来加以仔细探讨。在他的著述目录中还有其它关于弥勒的论证，但是，我们先从传下来的《弥勒上生经宗要》来分析，可见其思想的一端。

笔者长期很想知道我国新罗人的弥勒信仰乃至弥勒思想包括

什么，更具体的来说，弥勒半跏思维像代表的思想背景是什么，但是，深感能说明自己就这些问题的主张的具体材料掌握得太少。对这项研究就算是没有很大的进展，不过，在分析元晓的著述后，感到对一些问题的认识还是有发展的。现在，想就此做一些介绍。

元晓的《弥勒上生宗要》开头记载的有关大意，可以说明元晓对所谓弥勒菩萨存在的看法和对该经的评价，同时还可以帮助理解信仰弥勒的内容。

他在开头的叙述中，用很大篇幅来说明信仰弥勒的对象，即弥勒菩萨是什么人的问题。从他表达的方法来看，用一句话来说，是赞叹不已。虽然有些赘长，我们还是引用原文来观察。

"盖闻弥勒菩萨之为人也，远近莫量，深浅莫测，无始无终，非心非色，天地不能载其功，宇宙不能容其德，八圣未尝窥其迸[①]七辩无足谈其极[②]，窈窈冥冥，非言非默者乎。然，不周之山之高，其迹可践[③]朝夕之池之深，其疆可涉，[④]是知，至人之玄，犹有可寻之迹，玄德之辽，非无可度之行。今随迹疆之近踪，诚论始终之远趣，言其始也，感慈定之光炽，发广度之道心，浴八解之清流，[⑤]息七觉之苑林，[⑥]四等之情，等

① 是指声闻乘的四向四果。即预流（须陀洹）、一来（斯陀含）、不还（阿那含）、应供（阿罗汉）等四位，而后再分为向和果，这是指小乘的圣者阶位的。

② 指菩萨的七神辩：1、捷疾辩，2、利辩，3、不尽辩，4、不可断辩，5、随应辩，6、义辩，7、一切世界最上辩。

③ 位于昆仑山西北方的山名。《山海经》大荒西经曰："有山而不合，名曰不周。"《楚辞》亦称："路不周，以左转兮，指西海以为期。"《列子》有曰："怒而触不周之山"。《淮南子》亦曰："西北方曰不周之山，曰幽都之门"。

④ 指海洋。朝夕为潮汐。《汉书》枚乘传："游曲台，临上路，不如朝夕之池"。

⑤ 亦称八解脱、八背舍。是指违背三界的烦恼，舍离它们，解脱系缚的八种禅定。《观无量寿经》说："三明六道，具八解脱。"天台解释其意为："能脱心虑故名解脱，亦名背舍。背者背彼净洁五欲也，舍者舍是着心也。"

⑥ 亦称七觉分、七菩提、七觉支。修道时割断思惑的七种觉力。1、择法，2、精进，3、喜，4、轻安，5、念，6、定，7、行舍。

润四生，[1,2] 三明之慧，明导三界。[3] 论其终也，度苦海于法云，发等觉于长梦，却二障重暗，[4] 照四智之明镜，[5] 乘六通之宝车，[6]，游八极之旷野，[7] 千应万化之术事，啻百亿之域哉。"

我们通过这一华丽而庄严的卷首大意，可以清楚地看到元晓对弥勒菩萨的敬畏和崇仰的程度是至极至大的。

他还对弥勒信仰作了如下说明。

"弥勒菩萨可译为慈氏觉士，是贤劫千佛[8] 中的第五如来。在弗沙佛当时，首先熟悉慈定，熏修善心，终于领悟常性，从此，也就被称作慈氏，一直到成佛为止，所以，才有这样的名字。"

我们特别注意的是，弥勒菩萨"熟悉慈定"和"熏修善心"的谈法。弥勒菩萨（慈氏菩萨）所修禅定称作慈定，还强调这位菩萨主要是专念善心，对此，我们将在后面谈到，不过，可以认为此经的宗致是说明观行因果的，同时还表现出弥勒信仰并非单纯信仰它种力量的。

另一方面，元晓就弥勒菩萨的天国兜率天和上生兜率天的缘故，作了如下说明。

"兜率天译为知足。它是欲界六天[9] 中的第四天。下面的三天

---

① 慈、悲、喜、舍的四无量心。

② 胎生、卵生、湿生、化生。

③ 宿命明、天眼明、漏尽明。欲、色、无色的三界。

④ 烦恼障和智障。

⑤ 大圆镜智、妙观音智、平等性智、成所作智。

⑥ 1、神足通，2、天眼通，3、天耳通，4、他心通，5、宿命通，6、漏尽通。

⑦ 八方的极。八方是四方和四隅，东、南、西、北、乾、坤、辰、巽，亦称八荒，八弦，指全世界。《庄子》中称："挥斥八极"，《荀子》也有"大满八极"语。

⑧ 过去的住劫称作庄严劫，未来的住劫称作星宿劫，现在的住劫称作贤劫。现在的住劫二十增减中，有千佛的出世，为赞叹他而称作贤劫，亦作善劫。

⑨ 1、四王天，2、忉利天，3、夜摩天，4、兜率天，5、乐变化天，6、他化自在天。

重于欲情，上面的二天多于浮逸之心，而第四天则轻于欲望，无沉潜过欲，非沉非浮，无放逸于烦恼妄想，故称知足。不图获得任何日用资具，只要随念自然即成，故称之为天。菩萨从人的境界中升天，称作上生，行者称静虑思察为观。佛的金口玉律可让上天普降法雨，润湿大地，使成佛的萌芽开花结果，称之为佛说。不论是谁，如果受持此经观察该天，定能降生妙乐净处，继慈氏至人之后，登上无退的圣阶，离开各种凡尘。”

元晓由此将此经定为“劝物修观的真典。”关于这一点，在我们谈经的宗教部分还将详述，这一说明也可对元晓弥勒信仰的性质问题加以了解，所以，拟在另项中说明。

（4）元晓分析的“弥勒上生经”的观行

元晓认为“上生经”的宗旨正是观行因果，他说：“此经正以观行因果而为其宗。”

这部经的意致是让人生天，永远不加退转，即他所说的“令人生天，永无退转，以为意致。”

那么，观，究竟是什么？元晓就此谈到两种观，其一是观天的依报庄严；其二是观菩萨的正报殊胜。[1]

当然对他来说，观是与三昧互通的。故称“专令观察亦为三昧”，他认为三昧不是修慧，只属于闻慧和思慧。他说正因为是这种三昧，故只可称作电光三昧。这一三昧因是无轻安，故只作为欲界之因。由此可知元晓对“弥勒上生经”观的解释更接近群众化。

元晓对行的解释，举出三种类型来阐述。

“第一种行是听到弥勒菩萨大慈的名字，即发起敬畏之心，从而忏悔所负的罪；第三种行是听到慈氏的名字，就拥戴、仰信这

---

① 依报和正报称作二报。依报亦称依果，即指世界、国土、房舍、器具等。一切众生为先业而感，他的肉体以此为据，故称依报。正报亦称正果，即指五蕴之身。

一名字所表示的大恩大德；第三种行则是从事扫塔、涂地、香华供养等各种事业。”

我们由此可以发现元晓把弥勒信仰作为基础的观行具体内容。如果将修造弥勒像等这些事实与此联系起来观察，可以清楚地知道新罗当时对信仰弥勒达到何种程度。

元晓认为将这一观和行综合在一起，并作为一种基础时，它就会产生如下四种结果。

第一、牙茎离土之果；第二、华叶荫凉之果；第三、妙华开敷之果；第四、芳果成就之果。而这四种比喻又是比喻如下的事实：即第一种比喻是说明消除以前的一切负罪；第二种比喻表示不落入三途的边地和邪见；第三种比喻是说明获得兜率天的依、正二报；第四种比喻是说明登上无上道而不退转。

元晓所修观行，不仅是在“上生经”中有所强调，而且在他的“弥勒下生经”、“弥勒成佛经”，合称为“弥勒三部经”中，以至“观佛三昧海经”[①] 和“大方等陀罗尼经”[②] 中，都加以引用和比较，以说明其异同。这些资料对联系弥勒信仰的元晓观行之说的理解，也是非常重要的。

元晓将修观行的人分作上、中、下三品而论其差异，他对此又均是联系弥勒而谈的。第一、上品人就是《观佛三昧海经》和《大方等陀罗尼经》说的那样，或者是修观佛三昧，或者是依据忏悔行法行事；如此即可看到弥勒，并根据心诚与否可见其形的大小。第二、中品人所修的观行正如《上生经》说的那样，或者是修观佛三昧，或者是肩负诸种净业，如此待其辞世后，降生于兜率天，则可看见弥勒，而达到永不退转的境地。第三、下品人修观行是指发愿终身修施、戒等各种善业，祈愿见到弥勒，待辞世

① 卷 10，东晋佛陀跋陀罗译，指观佛的相好及其功德。海；比喻说明三昧的功德深广。

② 卷 4，北凉法众译，是说方等三昧的法规。南岳大师（慧思）据此经行方等三位，以证圆位。天台智者大师则按此经撰《方等三昧行法》1 卷。

后根据善业而获得新生，进而待弥勒成道之时，可以见到世尊三会，同时得度。这是《下生》与《成佛》两经之说。

元晓分明是将《上生经》视为属于菩萨藏范畴，其余的《成佛》和《下生》二经不为声闻藏所取。[①] 然而，元晓并非无条件地轻视《成佛》与《下生》二经。他是这样谈论的：

“上面的两经不是菩萨藏。但是缝纫时需要细针，长茅又有何用？为避雨需要雨伞，即使有可蔽天日之物，又有何用？因此，不能轻视东西小，而是不管其大小都是珍贵的。”

从元晓的见解中笔者产生一种疑问，即元晓究竟是推广何种经说劝告当代花郎广修观行呢？

以上列三种部类的经典为对象，分出上品、中品和下品人，在这三类经典中都载有三种人共同的愿望是“得见弥勒”。上品人是属于即可得见的人，中品人是死后升往兜率天得见的人，下品人是发愿待死后再受生，当弥勒成道时方可得见的人。

我们从《三国遗事》等著作中看到各种各样崇拜弥勒的形象，其中相当于三种部类所云情况可以说都有。但是，在花郎中可以说希图以上品人和中品人描绘自己更加多一些。在修观行的方法上，上、中、下三品人不同点是，上、中二品人都是修观佛三昧的。而下品人的情况就不是这样。至于上品与中品之间的差异，则是上品人要求忏悔行法，中品人则不然，只谈到肩负各种净业而已。我们不能认为中品人只肩负各种净业，下品人广修施、戒等各种善业，而被上品人，乃至中品人所排斥。这些亦均属行观佛三昧与忏悔行法的范畴。我们认为，上举两事都是花郎修炼的重要内容。那么，就可以想象在当时大量造像、修塔，同时在山中岩壁雕刻弥勒半跏思维像的缘由。在这里，笔者暂定的结论是，在花郎中元晓至少是被视为中品乃至上品之人。

在探求此问题过程中，笔者提出另一个疑问，那就是在我国

---

① 声闻藏是指属于声闻乘教说的经论。

的新罗受到如此尊重的爱护，并具有高度艺术性的弥勒半跏思维像，其思想背景乃至经典的依据，究竟是什么？这个问题的核心就是为什么弥勒菩萨被塑为半跏思维像的形式。从弥勒三部经的内容来看，弥勒一定是半跏坐和思维形式的像。当然，这些问题上溯在中国甚至印度都会提到的。为什么这样谈呢？因为新罗的半跏思维像的模式在它的先行时代，在这些地域已经有过。我们在前面已经谈过，这种类型的规模到中国北魏朝更为扩大，而不可忽视的是，下接我国的新罗时代，这一类型更为普遍。北魏时代的造像依据到了新罗时代不是亦可发生变化吗？或者是原来北魏时代和新罗时代的造像依据就是同一种类型，总之，疑问接踵而至。笔者拟就此发表一管之见。

在考察弥勒信仰的问题中，前面我们谈到道安是鼓吹弥勒信仰的先行者。经查证道安是根据何种经典来推广弥勒信仰，现在研究的结果可从《弥勒菩萨所问本愿经》中得知其事实，[①] 这对阐明问题是很有意义的。因为这部经典是以对话的形式来说明佛与弥勒菩萨以及阿难三者之间的关系，其中提到弥勒较佛更早受四十二劫，发菩提心的，而只因四事未能成佛。这四件事很有史诗的性质。[②] 它主要说净化、保护国土，净化、保护众生。我们应该把这些视为弥勒菩萨的本愿，正因如此，弥勒菩萨后来成佛。那么，佛对弥

---

① 玉城康四郎:《中国佛教思想の形成》第1卷，第5章，《道安的佛教》第504—529页。

② 作为竺法护译《弥勒菩萨所问本愿经》的同本异译，有唐朝的菩提流支译本《大宝积经》弥勒菩萨所问会第四十二，此处所云四事有如下内容：1、净国土；2、护国土；3、净一切；4、护一切。

这一内容在《大宝积经》中又列举如下四件事：

1、摄取众生；2、庄严众生；3、摄取佛国；4、庄严佛国。

勒菩萨是怎么劝其具备实践行呢，就是劝告所谓的十种行的实践。[①]简略地说，1、要充分地善发菩提心；2、齐修止和观；3、成就利他的大悲，彻底修习空法，不生分别与骄慢之心；4、安住净戒，消除疑心，乐处空寂，树立正见；5、住于空法，不论他人的长短，经常自省自行，深喜正法，愿他人获益；6、脱离贪、瞋、痴三毒，不说粗话，住于空性；7、要有七种品德；8、八种圣道；9、九种禅定；10、十种三昧等。

笔者认为，《弥勒菩萨所问本愿经》的内容，无疑是充分反映了北魏佛教的重要理想，同时亦同它们的国家主义性质相一致。

以笔者所见，新罗是直接接受了北魏佛教的传统。那么在接受过程中，新罗只因处于后世，所以，根据时代的变迁，在接受

---

① 十种行见下列所云，括号内的表现据异译唐本。

一法行…寂静平等道意（发胜意乐菩提之心）

二法行…(1) 住于定无所起（于奢摩他常勤修习）

(2) 方便别诸所见（于毗钵舍那而得善巧）

三法行…(1) 得大哀法（成就大悲）

(2) 于空无所习（修习空法）

四法行…(1) 立于戒（安住净戒）

(2) 于一切法无所疑（离诸疑纲）

(3) 乐处闲居（乐阿兰若）

(4) 等观（起正见心）

五法行…(1) 常立德义（住于空法）

(2) 不求他人长短（不求他过）

(3) 自省身行（常自观察）

(4) 常乐于法（爱乐正法）

(5) 不自念身常救他人（摄护于他）

六法行…(1) 不悭贪（无有贪欲）

(2) 降弊恶之心（不生瞋恚）

(3) 无愚痴（不起愚痴）

(4) 无粗言（常离粗语）

(5) 其意如虚空（住于空性）

(6) 以空为舍（心如虚空）

七法行…七菩提分

八法行…八圣道

九法行…九次禅定

十法行…十种三昧

其它的经典过程中，又有新的进展，受到新的影响。我们可以认为，从圆光到慈藏、元晓这些新罗的佛教思想家们，在他们新的探索中，导入了华严式的思维方式，终于使花郎道同时走向佛教化，直到以一种混合的办法采纳了多种多样有关弥勒菩萨信仰的方式和思想。

新罗佛教不亚于北魏佛教，也是具有浓厚的国家主义色彩。元晓对作为树立新罗佛教该种观念的支柱，首先推尊的是《华严经》，元晓在他的《弥勒上生经宗要》中，也是以解释华严的根本精神作为其立说基础的。元晓所言上品之人需修修观三昧，并以此为依据所撰的《观佛三昧海经》，也是属于《华严经》系统的一部经典。元晓另在《上生经宗要》第五明生身处所的第一句引用文，就举论了《华严经》入法界品中的一节。

元晓引用入法界品一节的内容如下：

"弥勒菩萨对善财童子说，我降生在阎浮提南界摩离国中的拘提乡一个婆罗门种姓的家中。目的是要消除他们骄慢之心。同时，也是为了化度父母和亲属。若在这里结束生命即可降生于兜率天，以化度彼处的诸天。"

这一内容与《贤愚经》和《上生经》的内容有不同的部分。然而元晓并不加介意。他说："大圣的身分随机应变，他降生的地方可以不同。绝不要认为这是异常的。"元晓正是以此来会通其说。

这也就是说，元晓并非执著追求弥勒三部经中那些琐碎的枝叶末端细部事实，而是更加重视明晰梗概、坚持实践的原则。所以，对入法界品中的弥勒菩萨，善财童子的先师弥勒菩萨赋予更大的意义。

花郎与弥勒菩萨之间的关系，是不是就是所云的善财童子与弥勒菩萨之间关系的变种呢？笔者感到有必要去进一步深入考察这一问题。

第二章　元晓的哲学

一、元晓哲学的典据及其特色

1、现存著述及其引用典据

元晓著述的全貌尚未完全显露出来，但是，一般认为大体上有90余种书目是元晓的著作，在很多情况下，甚至可以列举98种之多。不过，因为其中包括了重复的书，故实际数字好像要小于这一数字。

若以赵明基所提出的98种书目①为基础，去探索他所依据的经论是些什么，这对了解元晓的哲学思想是很有意义的。首先，根据该书目的次序，并按经、津、论顺序将无晓著述的主题文献名字摘记如下：

《经》

1　华严经（3）
② 涅槃经（2）
③ 法华经（3）
④ 楞伽经（4）
5　维摩经（2）
6　金光明经（4）
⑦ 大慧度经（3）
8　金刚般若经（1）
9　般若心经（1）
10　胜鬘经（1）
11　般舟三昧经（3）
12　不增不减经（1）
13　解深密经（1）
⑭ 无量寿经（3）
⑮ 阿弥陀经（3）
⑯ 弥勒上生经（2）
⑰ 菩萨璎珞本业经（1）
18　无量义经（1）
19　方广经（1）

① 参见赵明基著《新罗佛教的理念和历史》。

《律》

① 梵网经（5） 2 四分律（4）

《论》

① 大乘起信论（7） 8 宝信论（2）

2 成唯识论（1） 9 成实论（1）

3 因明论（3） ⑩ 中边分别论（2）

④ 判比量论（1） 11 掌珍论（2）

5 摄大乘论（2） 12 广百论（3）

6 瑜伽论（2） （括孤内的数字表示种类数）

7 大乘阿毗昙杂集论（1）

除此以外，下面列举的是元晓几种带有随笔之风的小著：

① 一道章

2 大乘观行

3 二障章（或称二障义）

④ 游心安乐道

⑤ 六根忏悔法

⑥ 发心修行章

⑦ 十门和诤论

8 二谛章

9 调伏我心论

10 安身事心论

11 求道譬喻论等

我们现在还没有拿到他的全部著作，这对充分了解其哲学全貌无疑是有影响的。但是，根据书目中所知的情况，从某种意义上已经可以看出他的哲学特点和轮廓。佛教文献浩如烟海，从哪一种人只关心哪一种文献并试之以著书立说来分析，亦可判断作者的思想倾向。

值得庆幸的是，我们保留有元晓对上述几种重要典籍的著述中的重要部分（上列书目中划圈部分）。除此以外，他对其它的一

些典藉亦很关心，这可通过他的现存著述所引用的书目和文句得到了解，亦可从中推测其哲学思想。

元晓的现存著作有20余种，我们曾经选择其19种文献调查每一个文献所引证的典据和其它引用文献的种类及频度。[①] 尽管这一调查工作尚不详备，但是，可以简略地介绍结果，并通过它来说明元晓的哲学特点。

我们将保留下来的现存19种完本，根据性质分类进行过调查。[②] 现存主要经典详见如下：

① 拙稿《经典引用中出现的元晓的独创性》，载朴吉真博士华甲记念《佛教思想史》第717--223页。

② 在19种对象中，全部未加引用的文献是《大乘六情忏悔》和《发心修行章》，在这一目录中，不列入统计。

		A				B					C									
		1、长阿含经	2、中阿含经	3、杂阿含经	4、增一阿含经	1、俱舍论	2、杂心论	3、迦旃延论	4、成实论	5、婆沙论	1、大般若经	2、大品经	3、仁王论	4、杂摩经	5、文殊般若经	6、方广经	7、大智度论	8、广百论	9、中论	10、十二门论
Ⅰ	起信疏				1			1				2	5		1		4	1		
	起信别记							1				2	1						1	1
	金刚三昧经论			1								2	1				2			
	大慧度经宗要		1								1	2	1					1		
	法华宗要		1								1						3			
	涅槃宗要					2	2	1	1	2	2	5		2			3			
Ⅱ	阿弥陀经疏																			
	无量寿经宗要												1							
	弥勒上生经宗要	1	1			2	1										2			
	游心安乐道												1	1			1			

续表(1)

Ⅲ	菩萨戒本私记										1	1	3							
	持犯要记																			
	本业经疏												10			1				
Ⅳ	二障义												4				2		1	
	中边分别论疏					1				1							20			
	十门和争论																			
	判比量论																			
计		1	4	1	1	5	3	3	1	3	5	14	27	3	1	1	37	2	1	2

续表(2)

D								E				F					G						
1、解深密经	2、唯识论	3、瑜伽论	4、对法论	5、摄大乘论	6、显扬圣教论	7、佛地经论	8、中边分别论	1、法华经	2、涅槃经	3、金光明经	4、法华论	1、华严经	2、十地经	3、十地论	4、十住断结经	5、十住毗婆沙论	1、楞伽经	2、四卷经	3、十卷经	4、大乘同性经	5、胜鬘夫人经	6、不增不减经	7、无上依经
		9	5	8	1		1		2	6	1	7	2				3	5	6	2	2		
2		7	2	3		1	3		2			3						17	16	1			
		4	1	3	1		1	5		4	1	3		2				2			2		
2		2		1				2		1		3									1		
1		1	4						1	1	3	2									1		
		6	1	8				3		2	3	2		1				5			5	1	
1		1		1																			
2	1	9		4								1									1	1	
		1						1				2			1								
		3		2				1				1											
	1			7				1	5	2		4											
1		1																1			1		
		7			1				4			20	2	1	1			1				4	
3		46	12	3	8		1		1			3		1		1		2			6		
		21	14	1	2																		
1					1																		
	2			1																			
13	4	118	39	42	14	1	6	13	19	12	8	51	4	5	2	1	3	55		2	20	2	4

续表(3)

					H									I									
8、占察善恶业报经	9、大乘起信论	10、佛性论	11、宝性论	12、大乘庄严经记	1、梵网经	2、菩萨持地经	3、菩萨璎珞本业经	4、优婆塞戒经	5、十诵律	6、萨婆多论	7、别解脱戒本	8、达摩戒本	9、多罗戒本	1、大集经	2、弥勒所问经	3、二夜经	4、萨遮尼犍子经	5、宝云经	6、大云密藏经	7、请僧福田经	8、观无量寿经	9、阿弥陀经	10、鼓音声王陀罗尼经
					1	1	5							3	1								
				1																			
	6	3	1				7								1								
		2	1													1							
			2				3										2	1	1				
1	5	2					1									1	1			1			
							1																4
	3		2	1			2								1		1				3		1
					1																		
	3	1			4	4		2	1	1					3							1	1
							4				1	2	2									1	1
	1	1																					
	4	4	5				2	2							1								
1	22	10	11	1	2	6	25	4	1	1	1	2	2	3	7	2	4	2	1	1	3	1	6

续表(4)

I																								
	11、观佛三昧海经	12、贤愚经	13、贤劫经	14、贤劫定意经	15、弥勒成佛经	16、弥勒上生经	17、一切智光明仙人经	18、金刚力士经	19、观药王药上经	20、佛本行经	21、因果经	22、十号经	23、法集经	24、大悲经	25、大宝积经	26、央掘魔罗经	27、不空罗索陀罗尼经	28、大方等无想经	29、虚空藏菩萨经	30、大方等陀罗尼经	31、菩萨处胎经	32、往生论	33、禅经	34、九十六外道经
													1					1	1				1	1
													1											
																						1		
	1	3	4	1	1		1	1	1	1	1									1	2			
						1											1					2		
																			1					
			1									1		1		1								
																	2							
	1	3	5	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1	4	1	2	2	3	1	1

续表(5)

			J													
35、外道大有经	36、新论	37、集量论	1、肇法师	2、梁武箫焉天子	3、光宅云法师	4、天台智者说	5、北方师说	6、南氏刘虬	7、庄严寺旻法师	8、白马寺爱法师	9、二障义(章)	10、不增不减经疏	11、楞伽宗要	12、楞伽经疏	13、楞伽经料简	14、一道章
	1										1	1	1			
		2									1					
											1					
				1	1	1	1	1	1	1	1		1	1		
1																
1	1	2	1	1	1	1	1	1	1	1	4	1	2	1	1	1

（Ⅰ）　大乘起信论疏

同大乘起信论别记

金刚三昧经论

大慧度经宗要

法华经宗要

涅槃宗要

（Ⅱ）　阿弥陀经宗要

无量寿经宗要

弥勒上生经宗要

游心安乐道

（Ⅲ）　梵网经菩萨戒本私记

菩萨戒本持犯要记

菩萨璎珞本业经疏

（Ⅳ）　二障义

中边分别论

判比量论

十门和诤论

Ⅰ组是主要载有可兹说明元晓世界观全貌的文献。

Ⅱ组是有关他力信仰的一些文献。

Ⅲ组是了解元晓根据如来藏思想而阐述的论理观。

Ⅳ组是汇集元晓的一些深刻的哲学论证。

我们这样来汇集元晓的著述，主要是为了解根据其著述的性质差别，而引用的经典有何差别。

A组是《阿含经》类。

B组是部派佛教时代的论书。这两种文献是元晓在教判中指称三乘别教的俗称小乘文献。

C组是般若佛教文献。

D组是唯识思想的代表性典据。元晓将C、D两个组文献称为

三乘通教，可作为如来藏思想的哲学基础。

E 组虽未就元晓的教判思想作直接而具体的说明，但从标榜一乘的趣旨来分析，这些著作是属于宗教性比唯识和般若更高一个阶段的大乘经典。我们把 F 组中的华严系统的经论和 G 组中的如来藏思想的经论收集在一起，为的是能够审视如何活用大乘经典的。

F 组的著作，在元晓教判中称作一乘满教，也就是给予最高评价的经典。G 组的著作，称作一乘分教，看来较华严低一等次，是以提出人间正确生活伦理的菩萨思想为基础的经论。

H 组收集了有关戒律的典籍。这时虽包括《十诵律》、《别解脱戒经》等出家中心的具足戒，但其大部分是菩萨戒的典籍。

I 组中统收了其余繁杂的经论。这里有与弥陀信仰有关的《无量寿经》、《阿弥陀经》，也有与弥勒信仰有关的文献，此外，还收集了其它一些繁杂的经论。

这些繁杂的经论，看来并不繁杂，使我们感到惊讶的是，在繁杂的经典中又包含有共同的理念，元晓是从解释菩萨道这一角度来引这些经典的。

J 组的文献载有元晓对前人和对同时代中国思想家如何评价的重要引文。

最后，K 组文献是元晓本人的著作。这里可以明确看出如来藏思想体系是占文献的多数。

下面，我们以如上所指的多组文献为中心，观察有关引用经典的实际情况。

A 组

引用《阿含经》的前后共 4 次。其中，《起信论疏》引用了《增一阿含》有关圣之力六种的记录；《金刚三昧经论》引用了《杂阿含》中有关大空的言论。除这两种情况以外，其它都是从否定的意义上来谈阿含的。元晓在《大慧度经宗要》中谈到，因为在《中阿含本业经》还未说菩萨行，所以，现在为了广说弥勒等

菩萨行，才需要说《大慧度经》。另在《法华宗要》中，引用了《阿含经》的不了义经、有相法轮等他师之说，也只不过提到阿含而已。他在《弥勒上生经宗要》中提到，《上生经》、《下生经》、《成佛经》三种之中，只有《上生经》是属菩萨藏的，其它两种则属声闻藏，其原因是《长阿含》中有《成佛经》。在同一部《宗要》中另还提到《阿含经》，但仍不能看作是从肯定的方面提出来的。另在《判比量论》中也提到四阿含，这也不过是为了证明六识教的浅薄而引用的。

B组

如何援用B组诸论，而所引用的文献又是相当于现存的何种文献，这将成为重大的关心问题。

引用《俱舍论》的频度是极少的。相反，引用《对法论》的却达到相当数字。不过，《对法论》是指《大乘阿毗达摩杂集论》而言的。因此，《对法论》也就没有包括在B组中。

然而，《涅槃宗要》和《弥勒上生经宗要》中却引用了《俱舍论》若干次。值得注意的是所引用的文句都含有批判的性质。

《杂心论》是指《杂阿毗昙心论》(僧伽跋摩等译)，从其中引用的文句并非含有重要的意义。

《迦旃延论》被记录为《迦退论》(涅槃宗要中)，或者为《伽延经》(起信论别记中)。大概后者是后人误记引起的，其原名是《阿毗昙八犍度论》，因系迦旃延子（或称迦多衍尼子）所著，故亦称“说一切有部系”的论书。我们也看不出从该论书中所引用的文句有多大意义。

《成实论》的引用，就是对小乘给予否定评价的一种实例。《婆沙》的引用亦属同类性质。

总之，元晓对部派佛教论书的引用，是从否定和批判的角度引用的。

C组

《大慧度经宗要》分明就是《大般若波罗密多经》的宗要。元

晓称此经为“六百有十六分”，前面的四百为初分，初分之内有七十八品。[1] 而现存的《大般若波罗密多经》是六百卷，初会为七十九品，显示出略有差别，这究竟说明什么问题呢？

《法华宗要》、《涅槃宗要》中虽亦引用了《大般若经》的名称，但并未详引其文句。元晓在《涅槃宗要》中称“《璎珞经》是以六种璎珞为宗，《大般若经》是以三种般若，《涅槃经》是以一大涅槃为宗”，就是说只作为题名而说明的。此外，他谈到作为《般若经》的空观应是涅槃的主张。[2]

元晓最终并未从多达六百卷的《大般若波罗密多经》中引用多少文句。他主要引用的《般若经》是《摩诃般若波罗密多经》，即称作《大品般若经》的罗什译《二万五千颂般若》，那么，元晓引用的《大品经》达到什么程度呢？

在《起言论疏》和同书的《别记》中，积极引用《大品经》以阐明涅槃和真如，在《金刚三昧经论》中援引该经阐明金刚三昧的意思，在《菩萨戒本私记》中阐明尸罗波罗密的含义。然而在《涅槃宗要》中，只在介绍教判论议的大作中，间接地引用了该经。[3]

元晓引用《仁王经》要比《大品经》多。有的引用和说明教判有关（如《大慧度经》的情况），但更多的引用文是和修道的阶位有关。他在《起信论疏》、《别记》、《本业经疏》、《二障义》等论著中，四次引用了诸如：“始从伏忍，至顶三昧，照第一义谛，不名为见”的文句。而“三贤十圣住果报，唯佛一人居净土”的句子，在《无量寿经宗要》和《游心安乐道》中也同样引用了。元晓在别处也曾反复引用同样的文句，这是因为元晓认为这些文句对他自己是很重要的。

---

① “此经六百有十六分，在前四百以为初分，初分之内有七十八品”（《元晓全集》第51页）。

② 《元晓全集》第35页。

③ 《元晓全集》第50页。

他的《梵网经菩萨戒本私记》中所谈的与《仁王经》和《摄大乘论》所谈的，从表面上看是不一样的，而是用《瑜伽论》又使这二者会通，这对于了解他的和诤思想倾向是很重要的资料。[①]元晓对《维摩经》未加更多的引用。

C组文献中，最喜欢引用的是《大智度论》。元晓分明是把《智度论》再加上《瑜伽论》作为了解经典的重要关键。这一事实在其《起信论疏》一些文句中有所表现。他说，经典直接依靠佛经是难以理解的，故《起信论》本文中称作无自心力。但由于有了《智度》和《瑜伽》等论，即可了解佛经所言的意趣。[②]

因此；元晓不仅在《起信论》中，只要为诵解其它经的经义，就大量引用《智度论》，并活用《瑜伽论》。

C组的其它文献虽引用极少，但不能视为轻视这些文献的思想。例如，《广百论》的情况，《起信论疏》中引用它的同样句子，也被《大慧度经宗要》所引用。[③]

元晓在《起信论别记》开首部分评《中观论》和《十二门论》等说："如中观论十二门论等，遍破诸执，亦破于破，而不还许所破，是谓往而不遍论也。"其对《瑜伽论》、《摄大乘论》评说："其瑜伽摄大乘等，通立深浅，判于法门，而不融遣，自所立法，是谓与而不夺论也"。[④]

---

① "问，仁王经即十信位者，如轻毛故为退位，不入三僧祇劫。若摄大乘论者，为不退位，入于三僧祇数，此二文何会耶？答，若依瑜迦论，通此文者，若菩萨性人，入十信者，始入，第一信时，即退不退；若三乘性人，回小入大者，十信位中，未入不退位，亦未入于三层祇数，到于十解位，方得入不退位，亦得入于三僧祇数，是故，仁王经者，约二乘性人，故为退位。若摄论者，约菩萨性人，故为不退位也。"

② "无自心力者，直依佛经则不能解，故言元力。""因于智度、瑜伽等论，方解佛经所说意趣，故言因于广论得解者。"

③ "有非有俱非，诸宗旨寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。"（《元晓全集》第526页。）

④ "如中观论十二门论等，遍破诸执，亦破与破而不还许，能破所破，是谓往而不遍论也。其瑜伽摄大乘等，通立深浅，判于法门，而不融遣，自所立法，是谓与而不夺论也"（《大乘起信论别记》所引）。

关于《中观论》及《十二门论》，《起信论别记》在叙述大意中，从教判的立场出发而加以论说，具体引用的例子，《中观论》的一句话只在《十门和诤论》中出现；《十二门论》的一句话也只在《二障义》中发现。

D组

D组可视为唯识系统的文献，D组经论中最多引用的《瑜伽论》118次，《摄大乘论》44次，《对法论》、《大乘阿毗达摩集论》41次等。然而，引用《显扬圣教论》和《解深密经》分别为14次和13次，这也不算少。正如前面所说的，我们可以清楚地知道，在元晓的教学中，《瑜伽论》是它极为重要的基础。在他所有的著述中都引用了《瑜伽论》，尽管元晓如此大量引用《瑜伽论》，但是，元晓对《瑜伽论》并非一边倒，完全主张其论，而是在同别的经论对比中发现差别，并力求将二者"和会"或者"和净"。①

在D组文献中，元晓并未大量引用《唯识论》，这说明什么呢？也许元晓认为《瑜伽论》及《摄大乘论》和《深密经》及《唯识论》有着不同的性质。大概是因为前者更强调菩萨行的缘故。

E组

《法华经》在《金刚三昧经论》和《涅槃宗要》中，属于被重视的文献。在《金刚三昧经》中说，《法华论》把《金刚三昧经》的经名称作《法华经的异目》。②

元晓将《法华经》《涅槃经》《金光明经》《法华论》的所论，当作自己各种经论论旨的基础。

---

① 只举两种例文如下：
"因于智度瑜伽等论，方解佛经所说意趣。"
"诸心心法，同一所缘，不同一行相。一时俱有，一一而转。今此中说，知相亦同。如同相违，云何和会。答，二义俱有故，不相违。何者，如我见，是见性之行，其我爱者，爱性之行。如是行别名不同一行，而见爱等，皆作我解，依如是义，名知相同，是故二说不相违也。"

② "如彼论中，判此经名，即为法华经之异目"（影印本第15页）。

F组

《华严经》被引用的次数虽落后于《瑜伽论》等，但所引用的部分几乎是《华严经》的整个叙述，可见是非常重视该经的。特别值得注意的是《菩萨璎珞本业经疏》竟引用了20次。从元晓现存的《华严疏》残卷及其他著述的引用文句来看，他主要使用了晋译《六十华严》[①]

G组

《起信论》的疏和别记大量引用《楞伽经》的三本，作为元晓自然只能认为《起信论》是依据《楞伽经》而著述的。他在《起信论疏》及《别记》中用三种名称称《楞伽经》的，此系指三种异译而谈的。只有《金刚三昧经论》、《涅槃宗要》和《菩萨戒本私记》及《本业经疏》、《二障义》等单称《楞伽经》，这是什么原因还需要进一步研究。从他大量引用《四卷经》和《十卷经》来看，可能是指称两种译本的。《四卷经》是指求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》4卷；《十卷经》是指《入楞伽经》10卷（菩提留支译）。他不可能了解《大乘入楞伽经》7卷（实叉难陀译）。[②]

在G群文献中，元晓非常重视《胜鬘夫人经》。我们不只要看到他引用该经的次数，而且要看到该经对元晓的著述有过重要影响。我们已经知道该经同《不增不减经》、《无上依经》、《起信论》、《佛性论》、《宝性论》、《庄严论》等一起，成为如来藏思想的基础。

《占察善恶业报经》的下卷几乎全部保留《起信论》的思想，故将其列入G组中。从全面来看，我们对元晓如何活用G组文献，

① 他的《华严疏》残卷主要是以晋译本如来光明觉品为基础的。《起信论别记》引用的华严经偈和晋译卷7菩萨云集妙胜殿上说偈品第10出现的文句一样。即，“牟尼离三世，相好悉具足，于住无所住，法界悉清净，因缘故法生，因缘故法灭”（《起信论别记》第442页），在八十华严中是这样写着：“牟尼离三世，诸相悉具足，住于无所住，普遍而不动，我离一切法，皆悉得明了”（同上书，第81页。）。

② 实叉难陀翻译该经是元晓入寂后，公元700—704年间的事情。

还需深入研究。

H组

这一组文献中，最值得注意的《菩萨璎珞本业经》。事实上，此经是对元晓确定菩萨伦理观起过重要作用的大乘律书。当然，元晓没有停滞在此经的范围内论事，但是，我们可以清楚地看出，元晓至少是从这里发现了重要的基本轮廓。我们在此来将《四分律》等名称列入，因为它不是具体引用哪一文句，不过，不能因此而认为元晓忽视那些文献。可以认为，因为不需要引用，所以才没有引用。

I组

这里列举的元晓所引用的经论目录，是从《大藏经》中选出来的，可以窥视出元晓选择这些文献的意图。我们不想一一介绍这些经文的性质。在这些著述中，有的是元晓为注释而进行的技术上的引用，但是，其大部分则是因为同他有共鸣的思想内容而选择其经加以引用的。我们重视这里还没有更多的陀罗尼经出现，另也重视在这一目录编制中小乘经典没有占据重要的位置。

J组

这里所引用的中国法师的言论，是同涅槃有关的议论。可是，如果我们若想到这些法师们都是十分关心教判的人这一事实，即可推测出元晓也通晓他们的所言。

K组

元晓曾提到他的主要著作《起信论疏》、《别记》、《金刚三昧经论》及《涅槃宗要》中有关详细的解说均在《二障义》中所有。从这一事实可以看出元晓在《二障义》成书中是付出重大的努力。在这一组元晓自己著述的目录中，关于《楞伽经》的著述就出现了三种，可见，他重视《楞伽经》的程度。

我们简要综合上述情况，可以这样提出：元晓通晓佛教各种流派，但是，他在任何时候都站在鼓吹一乘思想的大乘佛教哲学立场，来研究历史上出现的佛教各种主张和各个学派的理论，而

从中发现它们的共同点与不同点，使得各种教学都有其合理的位置。在这一方面应该说元晓是一位成功的学者。他的《法华宗要》是清楚阐明一乘理论和秘传的力作。《涅槃宗要》从哲学角度详尽阐明了涅槃与佛性，严格地表明了现实的涅槃观；《大慧度经宗要》是简要说明二谛中道般若理论的哲学著述，《起信论》的疏和别记，确定并宣扬了他根据如来藏思想而建立的菩萨道，同时，为此而确立了旨在阐明人间心性机微的基本人生观。《金刚三昧经》是以《起信论》的哲学为基础，条理地说明三昧的深奥意义。有些经书不为后世所传，但是，我们可以知道元晓十分关心并研究的基本文献，也就是为说明元晓的哲学思想而必须研究的经论，应是：《华严经》、《楞伽经》、《维摩经》、《金光明经》、《金刚经》、《胜鬘经》、《不增不减经》、《解深密经》、《无量义经》等。

我们在后面有关教判思想的章节中还要谈到，在元晓的世界观基础中有《华严经》的一乘法界思想。这一点至《法华宗要》等著述中又得到发展，使一乘的思考方法更趋完成。

有的学者也有把元晓单纯地视为净土教家、中观论者或为法相唯识学者，元晓也的确因其知识宏博，可专成一家，但是，他究竟是侧重于哪一方面的专家是很难说的。正如前面所述，因为他的基本思想是立足于一乘法界思想，故其净土信仰也不断得到升华。他留下关于菩萨的著述，不能认为只是一种单纯的学理，而是根据上述基本思想作为实际参与来论著的，也就是按自己的思考方式来奠定牢固的理论基础。我们不能忘记他的其他著作也是从这一动机出发而撰写的。

2、元晓的教相判释

以前，笔者在《元晓在教判史中的地位》一篇论文中指出，元晓纠正了中国本土的先行教判家的误谬，独自提出最正确的教相判释，不仅对中国佛教巨匠给予影响，而且为佛教的正确理解和

重要的实践奠定了基础。[①] 这一事实可作为了解元晓哲学的依据，在此，我想把以前论文的结论部分再作一些介绍。

根据举例的经典著作列举顺序，将诸家的教判内容摘记如下，请见下表：

① 参见《元晓在教判史中的地位》，载于《韩国学论丛》的《李瑄根博士古稀纪念》第509—521页。

		1	2	3	4	5	顿　数
道生(四法论)	？～434	小乘	般若	法华	涅槃		
慧观(二教五时)	353(383)～423(453)	小乘	般若	维摩,思益	法华	涅槃	华严
刘虬(二教五时)	江北？	五式,四谛,十二因缘	六波罗密,无量义经	法华	涅槃		华严
慧光(四宗)	468～537	杂心	成实	大品,三论	涅槃,华严		
大衍(四宗)	北齐？	经部教		般若教	华严,涅槃		
自轨(五宗)	北齐？	经部教		般若教	涅槃	华严	
安廪(六种教)	江北 504～583	小乘	小乘	般若	法华	涅槃	华严及大集
笈多(四教)	～619	四阿含等	般若	楞伽经等	华严		
智　(五时八教)	538～597	华严	鹿苑	方等	般若	法华,涅槃	
吉藏(三法轮教)	549～623	华严	四谛法轮	法华			
真谛(三法轮教)	？～569	阿含	般若等经	解节等经			

		1	2	3	4	5	顿　数
玄奘(三时法轮教)	602～664	鹿林	般若	深密等			
波頗蜜多罗(五教)	619～?	阿含等	般若等	华严经	涅槃等	大集等	
江南印法师(二教)	江南?	释迦经如涅槃等	舍那经如华严经				
元晓(四教)	617～686	四谛教,缘起经等	般若教,深密经等	璎珞及梵网经等	华严经,普贤教		
窥基(三教八宗)	632～682	阿含等	三论,般若等	华严,深密,法华等			
法藏(五教十宗)	643～712	小乘	般若及中论	深密及瑜伽	楞伽,密严,起信,宝性	华严	
慧苑(四教)	?	外道	小乘	初心菩萨	如来藏之根器		
李通玄(十种教)	? ～740	小乘,般若因果理,五戒,	深密,楞伽	维摩,法华	涅槃,华严		
宗密(五教)	780～839	十善,四禅,八定	我空理	唯识所变理	一切皆空理	自心即是本完理	

若仔细观察上述列举的历代诸家的教判，可以看到如下两个特点：

第一，所有教判家均按传统的区分方法，将如来一代的说法内容大分为二：即大、小二乘，声闻、菩萨二藏，权、实二教，半、满二教，渐、顿二教，一分、具分二教。这就是为人所知的、佛教从印度传至中国的区分方式。不同的只是中国的教判又将其细分，提出更加独特的方案。像区分屈曲教、平道教二教就是带有独创性的。渐、顿细分为小乘、渐、顿、秘密、不定、圆等，这种多面化的分法意味着佛教教学在中国的具体展开。元晓的三乘、一乘的区分，另将它分为别、通、分、满，这一分法一方面说明他忠实典据，一方面为了顺应佛教在中国发展的潮流，这种方法可以说是他自己的一种独创方式。三乘、一乘的区分确实要比单纯的大、小区分，或者声闻、菩萨等的区分方式要更为概括，更为准确，超越了对法华经关于权、实的认识，看到一乘的整个面貌，这就反映了他卓越的眼识。

元晓使用三乘别教、三乘通教的表现方式，无疑是受江南三家之一慧观[①] 的影响，使用分教、满教的表现方式无疑是改正昙无谶的半、满，及以其后智顗的藏、别、圆的，这也是一种独创。法藏在教理上的其它诸方面从元晓学习，但这一名称没有按照元

---

① 慧观的教判称涅槃宗为五时教，在《三论玄义》中有如下记载："昔涅槃初度江左，宋道场等沙门慧观，仍制经序。略判佛教，凡有二科，一者顿教，即华严之流，但为菩萨，具足显理，二者，始从鹿苑，终竟鹄林。自浅至深，谓之渐教，于渐教内，开为五时。"五时的名称如下：

1、三乘别教（《阿含经》等另作四谛、十二因缘、六度，这是按照声闻、缘觉、菩萨的三机来说教的）。

2、三乘通教（主要说《般若经》，而通化三乘的）。

3、抑扬教（说维摩、思益的诸经，赞扬菩萨，使声闻受挫）。

4、同归教（说《法华经》，使三乘归为一极）。

5、常住教（说《涅槃经》，阐明佛果常住）。

上面 5 项各称 1、有相教，2、无相教，3、抑扬教，4、会三归一教，5、圆常教。

晓的说法，却使用了智𫖮流的说法，即始、终、顿、圆的称呼。有趣的是他的弟子慧苑[①] 倒模仿了元晓的说法。

第二，教相的称呼，以种类为中心试看教判的系谱：在智𫖮以前大概明确分成两个系列：一是以竺道生为源流的慧光、大衍、自轨、安廪为一线，另一系列是从岌多法师传下的宗爱、慧观、刘虬为一线。前者是以因缘、假名、诳相（或不真）、常（或是真）等4宗作为骨干，后者则是以有相、无相、常等3教作为骨干的。这两条线上的人到笈多的时候，就被折衷、结合起来，而将其更加果敢地重新组成的人是智𫖮。众所周知，智𫖮是天台宗的创始人，他的教判反映了试图承认法华涅槃优势的主观意识。天台智𫖮以后，吉藏、真谛、玄奘、窥基、法藏等各自均有树立自己的宗教派的意图，同样，和智𫖮的情况一样，他们的教判具有相当程度的独创性。虽然他们没有建立系谱，但我们不能因此而断言他们的教判一定就是客观的、合理的。

根据今天发展了的佛教学研究成果，再讨论历代教判家提出的意见，可以看出智𫖮以前大部分情况是没有一个教判家不承认《华严》的重要性，那么，到了智𫖮以后，曾经信守前述诸宗宗祖立场的人们所看的经典往往就大不相同。智𫖮虽承认《华严》的重要性，实际上将《法华》、《涅槃》置于前面，吉藏亦承认《华严》的重要性，但又将《法华》置于前面，玄奘对《华严》不加举论，将《解深密经》放在前面，而窥基则将《深密》放到与《法华》、《华严》等同位置。

从这一情况来看，一向主张十门和诤和归一心源的小性居士元晓的立场则分明是不偏不倚，公正无私的。现在，为了更详尽地了解这一方面问题，我们拟就诸家教判如何评价主要经典作一

① 唐洛京佛授记寺慧苑，贤首法藏的弟子。他的新译《华严经略疏》刊定后，以15卷问世，称《续华严经略疏刊定记》。他将自己的意见载入该经，以违抗贤首的见解。

考察。

我们通过上表可以了解到如下事实。

①为什么道生没有谈到《华严》呢？回答很简单，从时间来看，他还没有生活在充分研究和了解《华严》的时代。

②慧观为什么重视《思益经》呢？追随慧观见解的有济法师和传记不详的名为大亮的人。不过，发现以后《思益经》就没有什么大问题了。

上述事实证明初期教判，尚未在充分理解佛典的基础上形成。

③慧敏重视《维摩经》，这一点被李通玄所继承。这分明是一种卓见。那么，元晓是如何看待《维摩经》的，乃是将来解决的课题。

④慧光和大衍将《涅槃》和《华严》放在同等地位，但是，最后没有得到任何人承认。他们都一致重视《法华》，这种看法直到自轨亦都继承下来。

⑤笈多重视《楞伽经》，最终得到元晓、法藏、慧苑、李通玄等的支持。不过，他究竟对《法华》、《涅槃》如何评价尚不清楚。

⑥智顗仿似重视《华严》，但事实上却把《法华》、《涅槃》放在前面，而吉藏则轻视《涅槃》。

⑦玄奘的教判表现出偏向《深密》的倾向。

⑧波颇密多罗显露出一种偏见，他主张将《大集》放在重要位置上。

⑨江南印法师的教判，则过分地主张以《华严》为中心。

⑩元晓教判的一个特色是，将《深密经》与《般若经》同列在一起，而又将《瓔珞经》和《梵网经》等大乘理论典据放在比上述文献更重要的位置上。将《深密》和《般若》放在同等位置上，其理由已在元晓的《起信论疏》和《别记》中充分说明。另在马鸣的《起信论》中也证明他将所依据的《楞伽经》和同一系

列书《宝性论》都放在首要位置上。[①]这是元晓学理上最大的功绩。与此同时，和如来藏思想系统的论书一样重视《璎珞经》和《梵网经》，这就不是出自单纯对学理上的关心，而是证明作为实践道对佛教的重视。在说《华严经》的同时，又明确记载普贤教，这也是从同样的意思出发的。

⑪窥基的教判将《华严》、《深密》、《法华》罗列在一起，由此也可看出其不诚实之处。

⑫法藏以下的中国华严宗祖师们是不按形式节次划分的元晓的弟子。但是，我们感觉他们因受本宗的约束，未能很好消化、吸取老师的本旨。法藏的五宗，是因为给《深密》和《楞伽》提供了很高位置的结果而形成的，是没有什么意义的。他表面上提出用《楞伽》、《密严》、《起信》、《宝性》代替《璎珞》、《本业》，亦反映了法藏希望成为学识重于实践的人。李通玄将五教扩大为十教，不能认为就是发展，而只不过是一种更细的分类和扩大罢了。

在教判史上，最早的、唯一的韩国人，那就是元晓。他出生于教相判释最适合的时期，最公平合理地进行了判释活动，在世界佛教思想史上功劳卓著。他摆脱宗派立场，从客观的位置上深刻体会佛教的真髓，也就是站在主体的立场上正确评价佛陀教法。他不想偏重哪一本经书、哪一尊像和哪一种论述，而是从还归自己本身的一心源泉这一意义上来进行教判。他的教判标准是，1、是否领悟到法空，2、是否正在说法空，3、是否还未显示出普法？是否还未充分阐明法？[②]他随之将别相教、通教、随分机、圆满教等之间的差异区别开来，使人们从三乘的路上步入一乘的路，即从众生制度的方便考虑判释教相的。

---

① 参阅第206页注①。

② 法界的诸法是一即一切，一切即一，因是一中一切，一切中一，故将普遍圆融称作普法，视普法的双眼称为普眼。最初强调普法的学者是元晓，后来法藏等继承其说。法藏在他的五教章中称："依此普法，一切佛法并于第二七日。一时前后说，前后一时说"。

他的判释曾经帮助先行的中国佛教思想家纠正误谬和缺陷，特别是对中国华严思想家具有重要的启导意义。不过，元晓并非以论诤或形成宗派的理论准备提出教判的。相反，元晓的教判目的在于实现八万法门的和诤，也就是主张超越宗派，在一心源泉中使之融会。

因此，元晓的教判对建立根据汉译法典而来的东方佛教文化、佛教艺术、佛教信仰和佛教生活，无疑作出重要贡献。首先，《起信论》的发掘，及《梵网经》、《璎珞经》系统的大乘菩萨伦理思想的传播是根据他的教判而事先做好准备的，华严的思考方式不论通过宗教的构成与否，总之，广泛普及到东方人中间，亦应归功于他那一明确的教相判释。进一步来说，对不尚思辩而抽象的议论，专讲在现实生活中涵养心性、无碍自在的禅风形成，论其渊源亦可从元晓的教判中找到，我们想这样说也不会过分的。为什么呢？因为元晓所指出的正是一心，这一点又是禅宗形成中所追求的。元晓所推崇的《华严》就是作为这一理论的重要基础。

二、元晓的著述内含的思想

1、《法华经宗要》[1]

《法华经宗要》（亦称《法华宗要》），勿庸赘述，就是元晓引用其它经论之说，再按照自已的理解归纳《妙法莲花经》的宗旨与要点而成书的。该著述印刷本为 5 页多一些。共分 6 门解释该经，6 门：第一是初述大意，第二是辩经宗，第三是明能诠用，第四是释题名，第五是明教摄门，第六是消文义，这一栏好像是当时定的题目，现在未录入。我们就其要点作一些介绍，以便了解元晓思想的一个侧面。元晓的所有著述中，如果是蕴含着自己深刻的思想，那么在著文的卷首就有说“大意”的文字。这些文字均是充满一种象征性暗示的名文，也是一种充满音乐、绘画、雕

① 载于《元晓全集》第 23—30 页，使用《新修藏经》活字本作为台本，但是该本错字甚多，我们参酌《东文选》进行了大幅度修正。

塑美的、神奇的经验之谈和对信仰的自由。现在，我们不妨品读其原文，一定会有所体会的。

（1）大意

1/、妙法莲华经者，斯乃十方三世[①]诸佛出世之意，九道四生[②]咸入一道之弘门也。

2/、文巧义深，无妙无极，
辞数理泰，无法不宣。

3/、文辞巧数，花而含实，
义理深泰，实而带权。

4/、理深泰者，无二无别也，
辞巧数者，开权是实也。

---

① 东、西、南、北四方，东北、东南、西南、西北四维和上、下，称之十方。如除去四维，亦称六方。四方，按照太阳运转方位称东南西北。大乘佛教称十方有无数世界和佛，十方有的净土称十方净土，十方佛刹，十方佛土等。三世，有的亦称三际，过去、现在，未来的总称。大乘中称诸佛出现在十方和三世，故称十方横化（横向经过十方世界）和三世竖化（竖向时间经过三世）。

② 九道指任众生的世界，四生指众生的四种分类。九道，根据禅定三昧的进展过程，把欲界、色界、无色界中的色界又分为四禅天、无色界分为四无色天，这样形成了九个阶段，即一般称之为九地或九有。四生是根据众生出生的方式而分成胎生（从母胎中出生），卵生（从卵中出生），湿生（从湿气中出生），化生（不是依附别的所生，是靠自己的业力忽然化成的）。

5/、开权者，开门外三车，[1] 是权。
中途宝城，[2] 是化。
树下成道，非始，
林间灭道，非终。
示实者示四生并是吾子，
二乘皆当作佛
坐数不足量其命，
劫火不能烧其上。
——是谓文辞之巧妙也

6/、言无二者，唯一大事，于佛知见，
开示悟入，[3]无上无异，令知令证故，
言无别者，三种平等，诸乘诸身，[4]
皆同一揆，
世间涅槃，永离二际故。
——是谓义理之深妙也

7/、斯则文理咸妙无非玄则，
离粗之轨，乃称妙法，
权华开敷，实果泰彰
无染之美，假喻莲花。

---

① 系指羊车、鹿车、牛车三车，分别比喻声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。

② 法华经化城喻品中载有这一故事，许多人一起前往有珍宝的地方，当中途需要越过峻险的道路时，大家都精疲力尽不能前行。这时，在众人中有个聪明的带路人说，现在只要稍走一点，前面就有一个城，到那里可以休息。于是，就根据当时情况制作了一个城，在那里休息后又前进了，最终到达了目的地。这里所指的"城"是说防止错误和恶行的手段，"化作"是指不靠神力，突然出现的意思。现在，二乘的涅槃因为阻止生死之患，故称"城"，它虽还不是真的涅槃，因为表示终极，故称"化城"，亦称中途宝城。

③ 开示悟入，在原典中用下面的文章记述的。
"诸佛世尊，欲令众生，开佛知见，使得清净故，出现于世"。
"欲示众生，佛知见故，出现于世，
欲立众生，悟佛知见故，出现于世。
欲令众生，入佛知见道故，出现于世。"

④ 诸乘可认为系指三乘，诸身则是指包括菩萨、阿罗汉、其它诸众生身等种种佛身。

8/、然，妙法妙绝，何三何一，

至久至冥，谁短谁长，

兹处恍惚，入之不易，

诸子澜漫，出之良难。

9/、是如来引之以权，

羡羊车[①]于鹿苑，示有待之粗身，驾白牛[②]于鹫岳，

显无限之长命。

10/、斯乃，借一以破三，三除而一舍，

假修以斥短，短息而修亡。

11/、是法，不可示，言辞相寂灭，

荡然[③] 靡据，

肃焉[④] 离寄。

12/、不知何以言之，强称妙法莲花。

(2) 一乘的实相[⑤]

元晓说《妙法莲花经》所阐明的“宗”是表示“深广的一乘的实相”。“宗”如何用现代话翻译，也不是很容易的，笔者认为它是指“最重要、最根本”的意思。元晓在他的著述中喜用《宗要》一词，这是众所周知的。元晓在此亦将阐明《宗》的意义作为重点。这是元晓哲学的一个特点。他在《法华宗要》中，纵谈了大乘佛教的重要原理和自己对一乘的见解，这一点是具有重要意义的。

在说明“一乘”，即“一辆车”时，元晓从两个侧面谈的，就

---

① 系指在羡鹿野苑听初转法轮而羡慕声闻乘。

② 意指驾灵鹫山接受般若波罗蜜的说经后离开。

③ “荡然”、“肃焉”两词，元晓在其著述中讲解大意时，到处而经常使用的词，肃焉和肃然相同。

④ 同上。

⑤ 参见《元晓全集》第26—27页。

是“能乘人”和“所乘法”两种。他说，人是一乘，法是一乘，不，人和法都是一乘。

（甲）能乘人

元晓是这样谈的。

三乘行人，四种声闻，[①]三界所有的四生众生全都是能乘一佛乘的人，都是佛子，都是菩萨，为什么呢，因为都具佛性，定可继承佛位。[②]

他的这一说明成为下面展开的论理基础。简而言之，后续的理论核心就有《涅槃经》所说《一切众生，悉有佛性》的主张和《金光明经》所说的三身思想以及《本业经》等经典中强调的如来藏思想。

元晓认为一切众生是能乘一佛乘的人。三乘的修行人和四种声闻及四生众生，他们所知道的和生活方式均有差别。因此也产生了上述不同的区分。但是，有一点又是相同的，那就是他们都乘成佛的一辆车。可以称他为佛子，或菩萨。佛子，可以有各种意思，从佛中而来称佛子，有佛性，将可继承佛位的称佛子，定要成佛的也称佛子。菩萨一词，在汉译中完全同众生分开，作为另一个词的，而看原来的词时，从意义来讲二者又十分相近。就是众生原文为 sattva（活着的人），菩萨为 bodhi－sattva（觉悟了的、活着的人），也是活着的。二者从都活着这一点来看是一样的，就是生活的质不同。一个是尚未觉悟而活着，一个是已经觉悟而活着。

从这一点来看，元晓为将上述说明作为基础，引用了几段文

---

① 声闻是 srāvaka 的汉译。指听佛的声教、为四谛之理而觉悟、断见思之惑而进入涅槃的人，此认为是佛道中的最下根。它又下分为四种，这在《法华论》等中均有所载。根据记载，1、决定声闻（长期学习小乘、今世熟悉法道，听小教而证果的人），2、上慢声闻（停留在小法、得到未能得到的、证未能证的凡夫），3、退大声闻（原为菩萨、中间厌倦、后退至学习小法，最后得到小果的人），4、应化声闻（菩萨暗自显示声闻之相，受到教化的人）。

② 《法华论》第 26 页。

章和结论，这引起我们深刻的注意。他介绍了人们所不熟悉也很少引用的《宝云经》[1]中的一段话，内容是说，菩萨在发心的同时，有过这样想法。一切世界内少智的众生和白痴、聋哑人，不要让他们感到不能觉悟或者使他们丧失信心，他们应该是佛菩萨不加弃舍的众生。我要全部调伏这些众生，进而让他们坐道场，得到阿耨菩提。当这样下决心时，魔宫亦震动起来。

这话听起来是很一般的，现代人也许认为这只不过是一种童话的表现方法。但是，元晓对这段话却不视为一般的话。他接着一连引用并提出：①“菩萨成佛，众原满足”，[2] ②《法华经》方便品中的“三世诸佛，但教化菩萨”，③该经譬喻品中的“一切众生，皆是吾子”，④“诸法从本来，常自寂灭相。佛子行道已，来世得作佛”[3] 等四段话。

笔者认为，在以上的四句中，将①②句和③④句一起来引用，这正明确表示元晓是将菩萨道看作是人生正道。同时，让人们知道③句中的“吾子”即可成为④句中的“佛子行道已，来世得作佛”的道理，这里的“吾子”即“佛子”，而佛子应理解为必须是行菩萨道的。众生或者是有情（sattva），一旦成为“觉有情”[4] 或者是“觉悟的众生”（Bodhi－sattva）时，即完全展现出更高阶段的生。元晓的意图就是为了说明这是菩萨道。为此，他还作了如下的结论：

“斯则无一众生而非佛子，所以广大。此众生界，即涅槃界，是故甚深。如论说言，三界相者，谓众生界，即涅槃界，不离众生界，有如来藏故。”

（乙）所乘之法

---

① 梁，天监二年（503），曼陀罗译《宝云经》，第658、659页。

② “菩萨成佛，众愿满足”（《宝云经》）。

③ “诸法从本来，常自寂灭相。佛子行道已，来世得作佛。”（《法华经》譬喻品）。

④ 借元晓的表示方法，为“觉士”。

下面我们要谈谈一乘人所乘之法究竟是什么？元晓对所乘之法一乘，是从理和教，因和果两个侧面论述的。笔者认为，这同前面对“能乘人”说明一样，元晓从佛教思想史角度，也就是完全从先驱和开拓者的立场，提出独创性的理论。

a．一乘的理和教

“一乘理者，谓一法界，亦名法身，名如来藏”。元晓对一乘的理是这样谈的，那么，对一乘的教又是怎么谈的呢？

> “一乘教者，十方三世，一切诸佛，从初成道乃至涅槃，其间所说，一切言教，莫不令至一切智地，是故皆名为一乘。”①

在理和教的说明中，特别是关于理，不是能以语言说明的。他说的“言辞相寂灭的不可示法”，“荡然靡据，肃焉离寄的法”，② 等形容词反倒适合说明那样的法。他让你有时感到言辞恳切，有时感到说明教理的责任不在于自己，而是一种自然的推演。他认为，就是在这种自然与人的共感中，让人们自然地觉悟才是最好的办法。在这里，元晓不愧是一位名家。

元晓的这一能力，在他全部著述的大意中，可以说历历在目。一些实例将在后面列举，我们先窥察他是根据什么，而对上述的理和教下定义呢？

元晓为给理下定义，引用了《萨遮尼犍子经》③ 和《金光明经》的句节。我们已经知道，《金光明经》是元晓三身思想的典据，《金光明经》在当时虽为不少学者所重视，但是，《萨遮尼犍子

---

① 《元晓全集》，第 266 页。

② 以后还要出现元晓大意中的一个句节。元晓在大意中频繁地使用荡然、肃焉等词。肃是萧的简字。

③ 《萨遮尼犍子经》，《大萨遮尼乾子所说经》卷 10（元魏，公元 520 年，菩提流支译）。

经》只有涉猎大藏的人，特别是像元晓才会注视它的广泛的内容和细微的差别。作为外道的尼犍子，也是阐述如来藏有佛性，善知识的法理，它是如来藏思想系统的初期文献。

元晓从该经中引用了如下的句子：

> "文殊师利问佛，如果三乘没有区别，为何如来说三乘法呢？佛答，诸佛如来说三乘，是要显示地的差别，而不是乘的差别。说人的差别，而不是乘的差别。诸佛如来说三乘，表示少功德，知多功德，说明佛法中没有乘有差别。为什么，因为法界中没有性的差别。"①

前面出现一法界，这里以又出现了法界一词，后面的《金光明经》的引用句中亦出现这样的词，对这一话如何理解呢？我们不妨作一些分析。

"法界无分别，是故无异乘。为度众生故，分别说三乘。"

元晓继引用法界一说后，接着从同一种经典《金光明经》中引用"诸佛如来，能知彼法究竟实相"，那么，可以认为法界一话和"法的究竟实相"是同一种意思。

元晓在解释上面的实相时又说"那是指如来藏的。因为法身的体是不变相的。"接着说，"诸佛如来法身的性同诸凡夫、声闻、辟支佛等相同，为什么呢，因为法身平等无差别。"

---

① "尔时圣者，文殊师利法王子菩萨白佛言，世尊，若无三乘差别性者，何故，如来，为诸众生说三乘法，而言此是声闻学乘，而言此是缘觉学乘，而言此是菩萨学乘。佛告，文殊师利，诸佛如来，说三乘者，示地差别，非乘差别。诸佛如来说三乘者，说法相差别，非乘差别，诸佛如来说三乘者，说人差别，非乘差别。诸佛如来说三乘者，示少功德，知多功德，而佛法中无乘差别，何以故，以法界性无差别故。"
稍后一些又有如下的话："文殊师利，诸佛如来说三乘者，依世谛说，文殊师利，诸佛如来说一乘者，依第一义说，第一义者，唯是一乘，更无第二故。"（《萨遮尼犍子经》，《一乘品》第325—326页）。
元晓将上文适当缩减后引用。

元晓在其最为重视的哲学论书《大乘起信论》的疏中，对一法界的解释与此完全相合。

在解释《起信论》本文卷首出现的重大命题“心真如者，即是一法界大总相法门体”时，元晓又作如下说明，“即是一法界，此语是指举出真如门作为所依的体而言，因为一心即一法界。”①

元晓在《法华宗要》中说：“如来的法身，如来藏性为一切众生所具有。一切众生由此而可以返回本原。正是由于此理而不产生异乘。”一切众生都平等地具有真如的心，正是《大乘起信论》中所说的“一心”或者“一法界”。这就是一乘所讲的理。

一乘的教要比一乘的理易于理解。因为教是用文字和语言表示出的方便。那一方便又称权或化。方便，有始有终，前记大意5所说的和9所说的，这些都是教。元晓在《法华经》方便品中揭示了如下句子。“舍利弗、过去诸佛，以无量无数方便，种种因缘、譬喻言辞，而为众生，演说诸法。是法皆为一佛乘故。是诸众生，从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。”

正因为如此，元晓说：“一言一句都是佛乘，一相一味因 此而甚深。”这句话中的“一言一句”相当于前示大意的“文辞”，“一相一味”相当于“义理”。文，表示义的深妙，辞，也是讲理的方法，故称“妙法”。这是大意中所蕴含的意思。大意3中所说的文辞是花，即珍藏着结果的可能性与现实性。义理是伴随各种方便（亦可称权力）的实力，“一相一味”表现与义理相关，“一言一句”与文辞相关。大意5中谈到“文辞之巧妙”，大意6中谈到“义理之深妙”。但是，文辞与义理不是两个，而是体、相、用一个。理是体，文、辞、义是相，也是用，只有理是实，其它的都是权。由于这二者不可分，故没有权的实是不存在的。没有实的权也不存在。

---

① 关于这一问题，请参阅拙著《元晓思想》第一卷的有关一心的部分。元晓的说明原文，请参照《元晓全集》第217、218页。

元晓清楚地谈到，大意5中所说的示实，表示永远不变的真理。即四生——显、卵、胎、化的一切众生，这里不只是指人，所有活着的东西都包括进去，都是“吾子”，即佛的儿子。儿子和父亲被视为并非本质上的其它别的异体，而且具有连绵不断的、持续性的同体异现。此外，这一持续性是以一心为基础的，因此，从一心角度来看，一切众生均为同体，这一关系仿似花朵与种子的关系，所以，众生一旦决心修道（也就是行道），他们之中可以有二乘，可以有菩萨，或称之为三乘，其实就是开花结果，具有继承佛位的可能性和现实性。但是，尽管有这一表现上的变化，但种子所内含的永久生命力本身却具有用时间不能计算的无限性，而土地则是永恒的。

b、一乘的因和果

元晓从因和果两个方面来看一乘的，他向我们展现出具有独创性的智慧的眼光。

元晓从性因和作因两个方面来考察一乘所讲的因，从本有果和始起果两个方面来考察一乘的果的。性因和本有果较佛性（或法性）和本觉更为一般常用，可以认为它是佛性和本觉的另一名称。而作因和始起果则是发心善根和始觉的另一词汇的同义词。[①]

实际上，元晓从《法华经》常不轻菩萨品中引用“我不轻汝，汝等皆当作佛”句子时，作过如下谈话：

“所以称性因，因为一切众生具有的佛性乃系三身果之因。”

另对作因作了如下说明。

“所以称为作因，是因为不管他是圣人、凡夫，或是行佛教的内道，不行佛教其他路的外道，他们的道分（即修道的各种事情），福分（即可以接受福的各种意思）以及一切善根，没有不到达无上菩提的。”

---

① 本觉和始觉，从《起信论疏》和《金刚三昧经论》中已经可以知道其概念。

这就是说，一切众生；在他善心中所有一切良好的行为都成为一乘的因。我们应注意到这里将外道的道分、福分、一切善根都包括进去。往往有人局限于佛教来看元晓，当然，他涉猎《老子》、《庄子》，儒学等，但主要是研修佛教的，不过，越过佛教狭小的篱墙，有广垠的“一心”海洋，另从“一心”的天际走出，又可以鸟瞰群小的小岳与河川。他的所有个人述怀都说明这一境地，而在《华严经疏》的大意中，更是将该境地描写得淋漓尽致。

“若乃凤凰翔于青云，下观，山丘之卑，河泊屈乎。大海顾羞，川河之狭，学者入乎此经普门，方知曾学之龌龊也。”[①]

元晓的这一广阔见解，其基础材料是《法华经》，还有《本业经》（菩萨璎珞本业经），[②]《大悲经》，《尼犍子经》的一乘品及《法华论》等。他从这些著述中引用了各种句文，如参照其引用文，即可清楚地看出元晓的见解。

他从《法华经》方便品偈颂中引用了如下句文：

“或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养像，渐见无量佛。自成无上道，广度无数众，入无余涅槃，如薪尽火灭。若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道。”

另从《本业经》中引用了一句话，即“凡圣一切善，不受有漏果，唯受常住之果。”

---

① 《元晓全集》第73—76页。

② 《大正新修大藏经》将其误记为本乘经，因而，以此为根据的其他活字本都反复产生误谬。

从《大悲经》引用的句文如下：

“佛对阿难说，如果有人喜欢并执著三有的果报，给佛福田以布施或从其它善心出发表示行动，我希望世世不进涅槃。然而，具有这样善根的人不会有不进涅槃的。这个人尽管喜欢而不追逐涅槃，只因他对佛，心具各种善根，最终还是一定进入涅槃的。”[①]

上面的三种引用文均强调善根的重要性。这种发善心的事正是产生三身之果的作因，也就是一乘。

从《尼犍子经》一乘品中引用的文句如下[②]：

“文殊师利，在我的佛国土中存在的 samkhya、Vai śesika、Carika、Nigantha 等，均因如来的住持而现方便。文殊师利，一切外道的善男尽管做出各自不同的修习姿态（种种诸异学相），但是，它均与佛法相同。是共渡一桥，并非有其它别的济度。”

元晓将这些经句作为依据，宣称如下：

“根据这些文句，我们必须了解如下事实。佛法的五乘[③]所表示的各种善及外道的种种异善，一切都是一乘。它们都是依托佛性，没有其它异体（案云：依此等文，当知，佛法五乘诸善，及与外道种种异善，如是，一切皆是一乘。皆依

---

① 参见《元晓全集》第 26 页。

② 元晓的引用文同原文无大差别，但是有种种省略。这可能是元晓为拾捡重要的话来说的。现在，照原文来引用。（参见《元晓全集》第 272、326 页）。

③ 五乘的列举方法很多，如，最为经常使用的是：1、人乘，2、天乘，3、声闻乘，4、缘觉乘，5、菩萨乘五种。

佛性，无异体做）。”

元晓又引用《法花论》(妙法莲花经·优波提舍)，进一步强调一切善根的重要性。

《法花论》是世亲附在《法华经》上的论书，对方便品和譬喻品作了哲学上的论述，世亲在回答“什么是体的法”时说，“理无二体”，“而要说无二体，就是因为无量乘均是一乘”。进而说明“发菩提心，后退以后如再发心，那么前面所行善根不会消失，与后得果合流。”

元晓说的是种子无上的意思，他作为结论提出“皆出佛性，同归本原。”这里出现的“同归本原”是元晓喜用的话，和“归一心原”是一样的。

下面，我们来窥测元晓对一乘果看法。

前面已经谈过，作为果的一乘，即一乘果分为本有果和始起果两种。从词义上来看，本有果的意思是原有的、永远不变的，始起果是现在才开始生成的意思，表示预想到变化，预见到始末。我们前曾指出，这两个生词是《大乘起信论》和《金刚三昧经》中的主要概念，从佛果的见地和不同的角度来看，这两个词也适应于表示元晓哲学的两大支柱本觉和始觉的概念。已经在《大乘起信论疏》及其别记中谈到，本觉就是法身，法身的相，即用，正是作为本觉的体，显示生住异灭。所讲的相是报身，用是化身（或作应声、应化身）。这一法身，即本觉的相和用称之为始觉，《起信论》中甚至谈到其中的四位（不觉、随分觉、相似觉、究竟觉）。[1]

这里的本有是指那里的本觉，这里的始起正是那里的始觉。这二者不是体的两个方面，“实”虽系一个，但是，“权”(方便，权化）却是随“实”的（实而带权。)“实”是体，“权”是相和用。

---

① 请参照拙著《元晓思想》第1卷。

前面谈过一乘的理和教，如果将这一论理使之适用于一乘的理和教情况，那么，理就是体。故元晓将理，即诸法的研究实相称之为如来藏、法身的体、不变相。同时还指出如来藏性平等而无差别，为一切众生平等所有，从而使众生同归本原。教是相，当它到达众生之心时，就成为用。

那么，如果将这一论理使之适用于一乘因的两个方面，即性因和作因，又会怎么样呢？性因是体和本觉，而作因则是其用和相，即始觉。

现在，我们只看到适用于一乘实相的所乘法时的情况，那么，反过来使其适用于能乘人的情况又是怎么样呢？关于这一点，《起信论疏》或《金刚三昧经论》要比《法华宗要》提出更为丰富的理论。在这里，我们只简单地谈谈结论。对一切众生也是要从体、相、用三个侧面来考察，众生的最根本的体，是用众生心，或者一心来表示，对此，我们不容忽视。体的名字众多，现在使用的法身、法界（一法界）、如来藏、佛性、本觉、始觉、一心、众生心等所有用语，尽管在用法的意图上有差别，但是，它所指的却是一个共同体，即众生的体。“众生”的梵语原语 sattva 中的 sat 是“生命”和“存在”的意思。笔者认为按照这个词的意思去理解它就可以。而只有这样理解，我们才可以摆脱一心、众生心、本觉、始觉等用语所散发的心理侧面一边倒的误解，同时有助于从抽象到具体了解法身、法界、如来藏、佛性等用语。对元晓所讲的“一心”概念，往往误会为系指一个一个人的心理，如从以上角度来解释的话，那么，这些用语为我们开辟了一条道路，就是让人们认识到，“一心”应是超越一个个心理的更高阶段，而应包括一个个众生共有的宇宙生命力。这时候我们就可以摆脱每件事都从人的中心主义去考虑问题的惰性，用更为广阔的洞察力去看宇宙和世界。

我们再回过来考察一乘果，了解元晓对这一问题的见解。

元晓在《法华宗要》中使用的用语中有一部分是属于译经史

上的旧译。即法身为法佛，报身为报佛，化身（及应身）为应化佛，就属这一类例子。他在《宗要》中连一次都没有引用他极为重视的《起信论》或者《金刚三昧经》，另在主要的条目中引用的经典是《尼犍子经》或者《宝云经》、《大云密藏经》等这些当时佛教界很少引用的文献，这就暗示了《法华宗要》是元晓初期的作品。因此，我们可以认为，元晓早期修习《法华经》，从此他就作为自己的东西，确立了一乘的见解，其后，他的所有思想均以此为基础而展开的。

元晓称本有果为法佛的菩提，称始起果为下余的二身，即报佛与应化佛的菩提。他提出如是主张的根据是《法华经》如来寿量品。他引用同品的下一节部分经文作为自己主张的基础。

“善男子，如来说，一切众生喜欢小法，见到薄德和垢重之情，我为他们而在年幼出家，希望得到阿耨多罗三藐三菩提。不过，实际上我成佛已经久远，这在前面已经讲过。只是为方便教化众生，使其进入法道，才作出近成之说（最近成佛之说）。

善男子，如来演说的经典都是为了度脱一切众生，有时称为己身（自己本人），有时称作他身（别人之身）；有时显出己身，有时显出他身，也有时显出己事，也有时显出他事。各种言说都是实，而不虚。

为什么这样呢？如来如实地（就像实那样地）知见三界之相。生死没有或退或出的事，也没有在世的人或灭度的人。不是实，不是虚，不是如，不是异。三界和看三界也是不一样。

如来分明是看到这些事，而且毫无错误的地方。由于众生分别有种种的性，种种的欲，种种的行，种种的忆想，故如来让他们萌发诸善根，用若干因缘、譬喻、言辞来说种种的法。所作佛事，还没有一次，甚至暂时的被废除。

这样，我成佛以来，深重而久远。作为无量阿僧祇劫，生命常住不灭。

善男子，我自从行菩萨道以来，所成寿命至今未尽，不仅如此，其寿又增加一倍，现在，实际上不是灭度，但我要把它称作灭度而呼唤。如来正是以这种方便来教化众生的……。”①

元晓引用的只是上面句文中画线部分，在评释这些论述时作了如下的谈话。

“这段话表现出一法界乃系一个果体。然而，一法界不是任何一个体，不是实，同时，也不是说没有体，没有虚，另因不是真谛，故也不是如，因为不是俗谛，所以也不是异。”

上面所说的在大意中称作“理深泰者，无二无别也”，所谓“言无二者，唯一大事，于佛知见，开示悟入，无上无异，令知令证故，言无别者，三种平等，诸乘诸身，皆同一揆，世间涅槃，永离二际故”，也是同样的意思。

笔者认为在这里有必要谈谈元晓立足于中通观的“一”的意义。因为它是“一乘”的意思，对了解元晓思想的特点“和净”的意思，有着决定的意义。元晓说的“一”，如果离开般若中道的境地是难以理解的。而要站在般若中道的立场看问题，没有三昧的实践又是不可能的。三昧，不是用语言表示的，而是实践的体验。所以说这种实践中的体验不可能用语言来说明的。但是，这种体验的内容当被体验者真实地吐露出来时，那么可以毫无疑问地说，所吐露的表现就成为了解该问题的指标。从这一观点上来看，我们认为需要再三体味元晓的言理。

---

① 参见《妙法莲花经·如来寿量品第十六》，第42页。

现在将引用的元晓《金刚三昧经论》大意全文和《菩萨璎珞本业经疏》大意中的部分章节与上面讲的言理作一比较来探讨问题。

《金刚三昧经》的大意全文如下：

1、夫一心之源，离有无而独净，
三空之海，融真俗而湛然。

2、湛然，融二而不一；
独净，离边而非中。

3、非中而离边故，
不有之法，不即住无，
不无之相，不即住有。

4、不一而融二故，
非真之事，未始为俗，
非俗之理，未始为真也。

5、融二而不一故，
真俗之性，无所不立，
染净之相，莫不备焉。

6、离边而非中故，
有无之法，无所不作，
是非之义，莫不周焉。

7、尔乃，无破而无不破，
无立而无不立。

8、可谓，无理之至理，
不然之大然矣。[1]

“一”的意思在此明显地表现出来。“一”超越有、无，像泉

① 参见《元晓全集》第81页。

水一样独净，同时融真、俗，像海洋一般湛然。它既能是人的静寂的心，又能是大自然太古的形态。但是，那样的心，那样的形态应是静寂的形态，就是活着的太古原型。

在这一篇文章中，以泉水和海洋作比喻，也以心和天作比喻，试图对论理和理想更具说服力。“源”是体，海是相和用。二者根本性质是水。只因存留的状态不同，而形状与名称也不相同。在地上是看不见泉水的根源。那里没有污染。只有在岩石缝隙中自由流淌，从三千尺地下不断涌现。现在，水来到地上，有人等着汲水润干，有的草木等着润湿广阔土地解除干旱。而其一部分又升空再降下，成为永不涸竭的源泉，这些都是在变化中生成，不死去不复存在。它变成五河、七河、四大江，终于汇成大海。我们可以将其视为人类生活历史，而历史的根基就是源泉。

有和无的问题，真和假的问题，污和净的问题，是和非的问题等等总是成为人类历史中发生的问题。下结论是偏向一个方面，往往又是人们长期习惯。例如，这是合理的，那是不合理的，应该这样才对，那样就不对，等等，这种对立和分裂角逐事件，正是作为一种特点而存在。如果有了这样的论争，这样的斗争，就不会有“一”。如果互相碰撞，争斗不休，形成一个个孤立的“一”，或者，不了解像纽带一样互为联系，而是成为一种毫无关系的“一”，那么，就很难成为真正的“一”，必然会给个人、家庭、岗位、社会，整个人的世界带来不幸和灾难。所以说，实现那种真正“一”的理想，讴歌其美好的愿望，说明到达的途径是元晓思想的精髓。

上面列出的《金刚三昧经论》大意，正是歌颂那种“一”的理想的美丽赞歌。总而言之，它的要旨是明确指出只有三昧的实践才是到达更高阶段的“一”的道路。我们认为上项原文中有两种表示法作为指针的，一是不用语言来走向哲学的道路，一是只能用心来走哲学的道路：

“湛然，融二而不一，独净，离边而非中。”

《法华经》寿量品中所称“在世”和“灭度”分别表示世间和涅槃，这也可以分别理解为称作“俗谛”和“真谛”的。我们想这是众所周知的事情。人们往往认为前者是指有，后者是指无的。对此，也有不同的意见。认为只有真是表示存在的，而俗是表示类似幻想的。持此种见解的当然是指小乘而言的。

这种世界二分化倾向，我们可举一例说明，例如，佛的存在以及佛国净土的存在问题等，好像给人一种错觉，就是树下成道是开始，林间灭度是结束。还有将纂写的教说和经句，以及假设的涅槃宝城置于特定的空间，并绝对化地去看问题，形成某种谬见。把世间和涅槃截然划分为二，一个因系俗而不过问，另一个因系真而视之为绝对化，这种倾向在元晓的慧眼中，都视之为错误。所以，元晓在其《法华宗要》大意中⑤指出：“开权者，开门外三车，是权。中途宝城，是化。”另指出：“树下成道，非始，林间灭度，非终。”同时还强调理的无二无别。他的这一见解从《法华经》如来寿量品的引句中看得很清楚，同时，他也是将此严肃地作为自己的理论基础。

所谓无二无别的理，换一角度来说的本有果，即法佛（法身）的菩提，在《金刚三昧经论》中是以“一心之源”名称来形容更高层次的离有无而独净的。

但是，“独净”的情况不仅有体的意思，体就是超越有、无的对立，促使有、无的成立，进而在“湛然”的情况下，极有意义地决定真、俗的位置，同时，使之更有价值地包含相、用的意思。因此，“独净”与“湛然”有不可分离的关系，“一心之源”的法界、法身具有“三空之海”的“无德不备”、“无理不周”的功德。这二者是不可分离的。也就是说，如果不让实现“三空之海”，就不可能归入“一心之源”；如果归入“一心之源”，就不得不出现“三空之海”，这就是元晓的见解。

元晓引用下面列举的《本业经》文句，同时阐明了上面所说的两个侧面。

“果体圆满，无德不备，无理不周。无名无相。诸事象（一切法）得不到，非有体，非无体。”

我们从这一说明中能够知道些什么呢？笔者认为这是唯一说明元晓的法身信仰。元晓的这一法身信仰称之为归命的信仰，我们想也不过分的。这可借《起信论疏》中的名句补充说明。

我们可再三思索《起信论疏》中所说明的名言。

“归的意思是敬顺。趋向是归的意思。命是指生命之根。整治全身所有器官之要主要是为命。万生再没有视此更为重要的了。尽无二之命，受到无上的尊贵，表示信心之极，这就是归命。而归命又有还源之义。因此，众生的六根（眼、耳、鼻、舌、身、意之根）虽产生于一心，但是，背叛了自己本身的根源，一一落入六尘（声、香、味、触、法）。现在，以命摄六情，归还本来一心之源。所以，称之为归命。”①

我们想将这种归一心源的道路看成是三昧成就的道路。如果审视同一书《大乘起信论》的疏和别记大意，会从更高阶段去理解一心的。

疏和别记的大意中所述没有什么不同，只是别记中的文章后半部增加了更为详实的内容。我们用对比的方法，介绍这两篇文字。

---

① 参见拙著《元晓思想》，第一卷，第44—51页。

1、大乘之为体也
　　萧焉空寂　　湛尔冲玄
　　玄之又玄之　　岂出万象之表
　　寂之又寂之　　犹在百家之谈
2、非像表也　　五眼不能见其躯
　　在言里也　　四辩不能谈其状
　　欲言大矣　　入无内而莫遗
　　欲言微矣　　苞无外而有余
　　引之于有　　一如用之而空
　　获之于无　　万物乘之而生

3、不知何以言之　　强号之谓大乘

1、佛道之为道也
　　萧焉空寂　　湛尔冲玄
　　玄之又玄之　　岂出万象之表
　　寂之又寂之　　犹在百家之谈
2、非像表也　　五眼不能见其躯
　　在言里也　　四辩不能谈其状
　　欲言大矣　　入无内而莫遗
　　欲言微矣　　苞无外而有余
　　将谓有耶　　一如由之而空
　　将谓无耶　　万物用之而生

3、不知何以言之　　强为道

3′、其体也　旷兮　　其若大虚而无私焉
　　　　　　荡兮　　其若巨海而有至公焉
　　有至公故　　动静随成
　　无其私故　　染净斯融

4、自非杜口大士　　目击丈夫
谁能论大乘于离言　　起深信于绝虑者

染净融故　　真俗平等
动静成故　　升降参差
升降差故　　感应路通
真俗等故　　思议路绝
思议绝故　　体之者乘影响而无方
感应通故　　祈之者超明相而有归
所乘影响　　非形非说
既超名相　　何超何归
是谓无理之至理　　不然之大然

4、自非杜口开士　　目击丈夫
谁能论大乘于无乘　　起深信于无信者哉①

① 《韩国佛教全书》，第一册，第1—733页。

疏和别记把一心作为大乘和佛道以及道的异名来表示的。大乘和道一方面超越有、无，另一方面又能形容有以及无。对这一既知事实，这里分别有如下说法。疏中写道："引之于有、一如用之而空"，而别记则写道："将谓有耶，一如由之而空；将谓无耶，万物用之而生"。这两句话的区别不会有问题的，笔者只想在此提出的是，"万物乘之而生"和"万物用之而生"两语。这究竟说明什么呢？笔者认为值得注意的是，从这种表现方法中联想起后代禅家的名句，同时也应注意到大乘（或称为道、一心）是万物生成的根源之说。

别记中在 3 与 4 中间增加了 3′。这种补遗句是具有重要意义的。为什么这样说呢？因为这一补遗句从体的说明开始和对众生有关的宗教关系，均作了清楚的表示。简略地来看大纲内容，说明体是旷荡的，它如同大虚空、巨海一样而无私至公，因而，体也就不是停留在静止状态，而是生动的，展示着感应的道路。那种体又是对真俗等同相视，截断思议的道路，这也就是说体具有两种性质。思议路绝，只能乘影响而无方，感应路通，去祈祷而可有归。

通过这些说法，我们就可以了解元晓相信什么和怎样去相信。元晓绝不是单纯的他力信仰者，但也不是单纯的自力信仰者。他一方面将他统一起来，另一方面又相信超越它的心理、生理、伦理、论理、物理等一切理致的本体，即一切事物生成的本体——"一心之源"。因为再没有符合以上道理的缘由，所以，只能相信它，而且不是偏重一方，是从更加概括的角度去相信它。

他在前面的疏和别记的末行说："如果不是闭嘴而目击的开士、大丈夫，谁能以无乘而论大乘，以无信而引起深信呢。"不是乘的问题，已经乘了，还要喧嚣什么理想的乘，最安全的乘；只要成为一心，我就是佛，信还要信什么？只要深信即可。为了达到这一境地，对元晓来说需要的是方便；该方便无疑对一切众生来说都是需要的。

我们现代人从如上所说的元晓哲学中，真正能学到什么？笔者不想急于下结论。希望读者去深刻体会和研究。

2、《涅槃经宗要》①

《涅槃经宗要》是《大般涅槃经》的宗要。

从他所引用的原典和元晓本人对此研究来看，这一文献在元晓著述中占有重要的位置。其内容结构如下：

1、略述大意

2、广开分别

1）说经因缘

2）辨教宗

A、涅槃门

①名义门　②体相门　③通局门

④二灭门　⑤三事门　⑥四德门

B、佛性门

①出体门　②因果门　③见性门

④有无门　⑤三世门　⑥会通门

3）明教体　4）明教迹

我们在这里不想详细叙述这部著述的全部内容，拟着眼于了解这部著作所具有的哲学思想概要。现就其要点作一简略说明。

（1）大意

同其它的元晓著作一样，大意部分是了解他的基本思想的重要资料。我们从这一观点出发先介绍大意原文。

1/、原夫涅槃之为道也

无道而无非道

无住而无非住

2/、是知其道，至近至远

① 《元晓全集》，第34—50页。

证斯道者，弥寂弥喧
弥喧之故，普震八声①
通虚空而不息
弥寂之故，远离十相②
同真际而湛然
由至远故，随教逝之
绵历千劫而不臻
由至近故，忘言寻之
不过一念而自会也

3/、今是经者，斯乃，佛法之大海
方等③ 之秘藏
其为教也，难可测量
由良，旷荡无涯，其深无底
以无底故，无所不穷
以无涯故，无所不该

---

① 色、声、香、味、触五尘之一，在俱舍论中谈到如下八种声。

A. 有执受大种为因
- 有情名
  - 可意声——好语声
  - 不可意声——恶语声
- 非有情名
  - 可意声——好拍手声
  - 不可意声——恶拍手声

B. 无执受大种为因
- 有情名
  - 可意声——化人好语
  - 不可意声——化人恶语
- 非有情名
  - 可意声——木石好声
  - 不可意声—木石恶声

有执受大种为因，是指同人的声音一样，从有情的四大种产生的声音。无执受云云，是指如同木石发声一样，从非情的四大种产生的声音。有情名、非有情名，是指言语的声音和不是言语的声音。可意声是好听的声音，不可意声是不好听的声音。化人是指佛陀用神通力使之变化的人。

② 十相具体说明什么不是很明确的。相可与想联系起来考虑。俱舍论中，在说明想时称，对于境所取的差别相谓之想。这种由于妄想而取的差别相，或许就是用十相这一总称来表示的。

③ 方等，这里应该理解为大乘经典的总称。观无量寿经中有“读大乘方等经典”语。

绕众典之部分
归万流之一味
开佛意之至公
和百家之异诤
遂使扰扰四生
佥归无二之实性
梦梦长睡，并到大觉之极果
极果之大觉也，体实性而亡心
实性之无二也，混真妄而为一
既无二也，何得有一
真妄混也，孰为其实
斯则，理智都亡
名义斯绝
是谓涅槃之玄旨也
但以诸佛证而不住
无所不应
无所不说
是谓涅槃之至教也
玄旨亡而未尝寂
至教说而未尝言
是谓，理教之一味也
4/、尔乃斤满字者，咸蒙毛孔之益
求半偈者，不顾骨髓之摧
造逆罪者，信是经而能灭
断善根者，依兹教而还生之矣
5/、所言大般涅槃经者，若其具存西域之音
应谓摩诃涅槃那
此土译之云大灭度
欲明如来所证之道

体周无外
用遍有情
广苞远济
莫是为先
依莫先义
故名为大
大体大用，无二无别
既无彼岸可到
何有此岸可离
无所离故，无所不离
乃为大灭
无所到故，无所不到
方是大度
以是义故，名大灭度
所言经者，大圣格言
贯十方而一揆
历千代而莫二
法而且常，故名为经

除特殊的语句外，笔者不准备对大意中的文句一一解释。上引文章从文体上看是有很高的文学性。也许会要求对其作一考证，但是，我们面临的问题是了解元晓的哲学思想，他的涅槃观和他的佛性观。我们将视需要在下面题目中随时谈及这方面的问题。

（2）经的宗旨

元晓在《宗要》第2，辨经宗项内阐明了关于《涅槃经》宗旨的本人见解，他在阐明这一宗旨之前，用“有说者”来引用众人之说。这种主要之说有如下四种。

A之中，谈到此经的宗旨有如下四种（四种大义为此经宗）

①大涅槃作为圆极妙果，具有三事（法身、般若、解脱）和

四德（常、乐、我、净）（一者，大涅槃圆极妙果，具足三事及与四德）。

②一切众生虽均具佛性，但因烦恼而不能见（二者，一切众生，悉有佛性，烦恼覆故不能见）。

③三宝和佛性，是同体无二的（三者，三宝佛性，同体无二）。

④阐提或谤法的人，及执著于一定性的二乘，将来亦可作佛（四者，阐提谤法，执著二乘，悉当作佛）。

B之中说，当常与现常二果是此经之宗。此二果指的是，当常表示一切众生都有佛性，现常则指已获证明的大般涅槃。元晓本人虽未说明当常与现常的词义，但是，我们可以视为"常"是加在当来或者现存之后的一种名称。这时候的"常"亦可视为前记四德中之一的常。当常用"当常如来"来表示有非常深刻的意义。一切众生视为当常如来，也是值得注意的（当常现常，二果为宗，所谓一切众生，悉有佛性，是显当常如来所证，大般涅槃，是明现常）。

C之中圆极一果是经之宗（圆极一果，为是经宗）。

D说明此经之宗称为诸佛秘藏的无二实性（诸佛秘藏，无二实性，以为经宗）。

上面四种说，我们认为互相没有任何相冲的矛盾。相反，诸种说法对说明《大涅槃》有互补的作用。

元晓接受这四种主张，同时加以调和，使之不发生任何矛盾，他完全采取和诤的立场，承认一切都是妥当的。因此，他在下述文字中，以其独特的文体和伦理发表了本人综合性的意见。

如果实性，离相离性
故于诸门，无障无碍
离相故，不垢不净，非因非果
不一不异，非有非无

离性故，亦染亦净，为因为果
亦一亦异，为有为无
为染净故，或名众生，或名生死
亦名如来，亦名法身
为因果故，或名佛性，名如来藏
或名菩提，名大涅槃
乃至为有无故，名为二谛
非有无故，名为中道
由非一故，能当诸门
由非异故，诸门一味
如是无二秘藏，以为是经宗旨

我们在通读这些句子时，还可再次同元晓的多种大意出现的论理及文体作一比较。

上项文句中，有同A相对的几组概念（左）。这是同B一样，均表示止扬的关系（右）。

A	垢（染）——净→	不垢不净，亦染亦净	（二谛）B
	一———异→	不一不异，亦一亦异	
	有———无→	非有非无，为有为无	
	因———果→	非因非果，为因为果	

C	众生＝如来
	生死＝法身
	佛性＝菩提
	如来藏＝大涅槃

这样，得到的结论就是C中所讲的。

离相、离性，像A的情况一样，表示对立的样相，但是，它不是处于相对的属性那一状况，而说明是一种超越的情况，称作无二实性。B中的（不垢不净，不一不异，非有非无，非因非果等）表示法，意思是指那种执著的扬弃。这正是大意中所讲的无

道、无住（或者不住）。通过这种执著的扬弃，才有可能亦染亦净，亦一亦异、为有为无、为因为果。这在大意中称为无非道、无非住。

上面所说的三宝、阐提、谤法、执性二乘等都是停留在A的相对对立的范畴中某一个方面，也就是相或者性。它们过去被理解为由染净或者因果的某一范畴所组成。同时，很多情况是不可以脱离相对的范畴而存在。这是小乘的理解方式。那么，以般若波罗蜜多克服了这一见解后，这里出现的二谛，但并不相互对立，出现了中道，而通过超越的中道，出现了有、无的结果。我们在前面引用的大意中，看到元晓汇总各种经典称："统众典之部分，归万流之一味，开佛意之至公，和百家之异诤"，同时强调了《大般涅槃经》的作用。这就指出《涅槃经》和诤的原理，使我们了解到和诤的根据不是别的，是根据中道的立场来定的。

（3）佛性

从上面可以看出元晓通过《涅槃经》的研究深化了对佛性和涅槃的理解。前项所提出的四种见解中的主要概念，正是扼要说明这两个事物的意思的。元晓在其《宗要》中就此两个问题进行了多方面的研究和分析。但是，我们在此不可能作全部的介绍，只想扼要说明几种观点，以了解其基本立场。

首先，让我们看看他对佛性的解释。

元晓说，虽然有过去传下来的百家解释，但是，归纳起来不过只有如下6种说法。接着他列举6师之说作了说明。他谈了"诸师之说"所言的是与非后，又就此作了综合评述。这也可以看出元晓特有的和诤观点。

现在我们首先介绍元晓列举的6师之说。

第1师说："当有佛果，为佛性体"。

这是中国的白马寺爱法师[1]继承道生（355—434）[2]之说所主张的一说。当有佛果也有用当果来表示的。因为它是“未来的有”，“未来的佛性力因缘故，遂生善根”，所以称为当有佛果。

第2师主张“现有众生，为佛性体”。

他说这是庄严寺旻法师[3]的主张。元晓是这样谈的：“众生之用，总御心法，众生之义，处处受生。如果御心之主，必当能成大觉。”[4] 这完全是众生成为佛性体之说。

第3师说，“众生之心，异乎木石，必有厌苦，求乐之性，由有此性故，修万行终归无上菩提乐果。故说心性为正因体。”[5]

元晓说，这是梁光宅寺法云法师[6] 的主张。就是心即佛性之说。

第4师说，“心有神灵不失之性，如果心神已在身内，即异木石等非情物，由此能成大觉之果，故说心神为正因体。”[7]

这是梁武帝的主张。这里称非情之物是指砖瓦石块。

第5师说：“阿赖耶识法尔种子是佛性之体”。

元晓称此为“新师等之义”，我们认为这是指当时重新导入唯识法相之学，指掀起一大风波的玄奘和窥基而言。

第6师说，“阿摩罗识，真如解性是佛性之体”。

第6师是谁，没有任何说法。根据推测，这一说是否就是指

---

① 爱法师，传记不详。

② 作为罗什的门下活跃在江南。研究六卷《涅槃经》。经中主要讲的是不曾说过的阐提成佛说。因此，深受排斥，但其后传来北本《涅槃经》之后，其中也有如是说，人们为其卓见而惊叹。他独创性地提出悉有佛性和顿悟成佛等主张。

③ 僧旻法师。

④ 参见《涅槃经》，第249页。

⑤ 参见《涅槃经》，第176、249页。

⑥ 因喜《法华》而著疏。世称《光宅疏》。他依《法华经》譬喻品建立四乘教：1、羊车（声闻乘），2、鹿车（缘觉乘），3、牛车（小乘菩萨），4、大白牛车（大乘菩萨）。他阐明三乘教以外，作为别途还有纯大的一乘教，开天台、华严、诸大乘的基础。

⑦ 参见《涅槃经》第249页。

元晓本人原初的主张。其理由是，元晓在《起信论疏》中，以宝性论为依据，列举过第九识阿摩罗识的例子，再加上现在在此又提出了宝性论的句文。

以上我们举出6师之说，那么，元晓对此如何判断呢？他是将其本人的是非判断（判是非）分为总说和分别两个部分来阐述的。

首先，他在总说中作了如下说明。

“诸师之说全对也全错。为什么呢？佛性不是那样，也没有那样（佛性非然，不非然故）。因为不是那样（以非然故），故诸说皆错；因为不是没有那样（非不然故），所以，诸义皆对。这一主张的内容是什么，他认为6师之说脱离不开两点。第一点，指出了当有之果，其它五点均按今有之因说的。后边的五点又分为两种来看的，最后的（第6）有真谛，前面的四个（第2、3、4、5）是随俗谛的。

俗谛的四种说脱离不开人、法两种范畴。第2举论了人，第3、4、5是以法为根据的。[①]

根据法所说的三种（第3、4、5），不过是表示起伏的。后边的一个（第5）是种子，前面的两个（第3、4）是上心。上心（表面出现的心）之内根据意思有其它别的说。但是，佛性的体正是一心。一心的性远离诸边（极端）存在，正因远离诸边，均无相当的地方（都无所当）。因为都无所当，故无不相当的地方。

因此，如果论心的本身，心既不是因，又不是果（非因非果），即不是真，又不是俗（非真非俗）。既不是人，又不是法（非人非法），既不是起，又不是伏。但是，如果将其作

① 2、现有众生为佛性体，3、心性为正因体，4、心神为正因体，5、法尔种子为佛性体。

为缘推论的话，心是起，也是伏（为起为伏），是法也是人（作法作人），是俗也是真（为俗为真），是因也是果（作因作果）。

所以称为不是那样（非然），也称为不是不那样（非不然）。从而认为诸说均错，或者说均对。”

笔者认为在这里勿需赘述，其最后部分也是反复吟唱他的全部歌曲。下面的分别说完全是立足于解释《起信论》哲学的。这次我们将顺序倒置，先从第6师之说来看他主张的哲学位置。由于原文本身十分明确，我们想如实地将本文移过来是最好的办法。

总说部分虽同上面所说的一样，但若分别说的话，就有如下情况。

①一心有如下两种意思。第一，虽不染而如同染（不染而染），第二，像是染而不染（染而不染）。因为染而不染，所以是一味寂静，因为是不染而染，所以是流转六道（流转六种恶道）。《涅槃经》原文中这样说，“一味之药随着流逝的地方不同具有各种味道，但是，真味留在山上。”《夫人经》（《胜鬘夫人经》）中这样说，“自性清净心难以了知。当心充满烦恼时，也是难以了知。”《起信论》中更为广泛地说明这种意思。这是真谛三藏的意思第6师之说指出真如佛性，是指染而不染门而言。

②前面的5、4、3、2、1的五种主张都有染门。为什么呢？根据情况受染的心（随染之心）不是固守一种固定的性，而是必然产生由缘而决定的果。产生某一种结果的那种性，由于熏习关系不是一定成立的。所以，称此为法尔种子。第5师之说相当于此的。

③这样的随染之心进一步转转为生灭意识的位置（生灭识位），但是，常常又失掉神解之性。因为不失神解之性，最终又回到一心的根源。这是第4师的主张。

④此外，随染生灭之心，由于其中的熏习力量而引起两件事。

例如，厌苦、喜乐，最终成为寻求的能动原因。以此为根本逐渐达到极果（此为本当至极果）。这是相当于第 3 师的主张。

⑤这样，一心随染，转转的时候，不论要到达的地方是何处，都一一处理好各种事情，而后在那些地方受生。这样就产生了众生[①] 名称。此同第 2 师之说一致。

⑥这样的众生是由本觉转转而来的，将来必然要达到大觉之果，因此，在表示现在、未来出现的这一意义中，称之为当果。第 1 师的意思可在此处见到。

因此，6 师之说虽然都未显示佛性的实体，但是，都是根据那一门（角度、立场）来说佛的，从而体现了该种意思。

《涅槃经》有一句话不是说一个故事吗？那些盲人都纷纷说明大象的长相，尽管得不到其实，但也不是不说象的。说佛性也是如此。上面的 6 种说法不是如实地说佛性，但是，这 6 种法也不能说它与之毫无关系。应该认识到上面的 6 师之说也可谓是正确的。

① 现存活字本写为受生，这里，众生是对的。正好在下一句节的开首部分有如是众生语，这是值得注意的。

第五篇　统一新罗时代的道家思想

第一章　新罗社会和道家哲学

一、新罗前期道家的性质

新罗初期的风俗是实行一种禅让制度，就是朴、昔、金三姓，选他们之中的贤者登上王位，与此同时，重视适应对外形势的变化，自然而无为地引导国家与百姓。从赫居世开始至照智王为止，约经5个半世纪（公元前57年—公元499年）期间，新罗是实践道家理念的时代。① 朝鲜朝英、正时期的史学家李钟徽（1731—1786），在他的《新罗论》I中，就此做如下强调。②

"新罗最初建立时，从赫居世到照智数十代之间。三姓互相继承神圣之德，与民相安于无事中，虽有时和高句丽、百济战斗，但只有应战的军士而无愤师。新罗治国的方法，不是说一定需要礼乐刑政，而是所谓适应变化，自然而无为，不

① 新罗时代亦以所谓的三代目名称分为3个时期。李钟徽的《新罗论》4"世以新罗朴昔金相禅，为有唐虞官天下之风，盖庶几近之。然自讷祗以还，篡弑有之，惠恭、僖康、哀庄、闵哀，皆不得其死，故罗人分三代目，真德以上，溯赫居为上代，而武烈至惠恭为中代，宣德至敬顺为下代，而下代二十王之间，治少乱多，盖罗人之德衰矣。"这里为方便起见，将照智王以前时期称为新罗前期。

② 在李钟徽的文集《修山集》14卷7册，纯祖三年（1803）活字本，景文社影印本：1974年，6，史论中收有《新罗论》1—4。

谋而同。……大体来说，辰韩旧俗是自己跻于畏垒和华胥的境地而不自知，就这样经过八、九百年。即使让老聃和庄周去建立一个国家，让他自己去治理，在那里也不会再有补充的地方了。……从三教（儒、佛、道）在中国实行开始，儒教在箕氏时（在东国）已有，佛教也是在魏晋之际传入，所不行的，只有老子的道教。但实行老子之道，只不过是无其名，事实上新罗看来已经领悟其精髓，并在治理国家中已经付诸实施，看来不学也是可以做到的”。

在《新罗论》中强调新罗的这一方面的情况，在隐然之中，好像拟同朝鲜朝标榜儒教，苛求礼乐刑政相对照，看来不是没有这种意图的。不过，我们可以充分了解到，这一时期的新罗，在半岛的东南部土地上，维持辰韩以来的旧俗，将类似于老、庄之道的无为自然做为基调，期待国家和百姓安定，并使国运昌盛。新罗，可以说是以道家的体质为基础，在其前期得到不断的发展。

二、通过与大陆的接触，接纳道家哲学

新罗时期，奈忽王二十六年（381），虽有过派使臣至前秦的事情，但基本上没有同大陆接触，看来同当时大陆通行的思想也没有发生什么关系。[①]当时大陆经过两汉和魏晋，又经过了南北朝混乱时期，逐渐向着以汉族为主导的统一方向转移。从法兴王（514—539）开始和大陆接触也逐渐活跃起来，不论在接受佛教等文物制度方面，或是在佛教思想方面，由于受到外来的影响，亦开始发生变化。[②]

---

① 参见《三国史记·实圣王七年（408）条》出现“兵凶器，战危事”，《三国史记·讷祗王二十八年（444）条》出现“兵家之说曰穷寇勿追”，这同大陆的思想有关，是含道家色彩的例子。

② 参见《三国史记·法兴王十五年（528）条》，载有开始实行佛法和异次顿的殉教。到真兴王时，容许出家为僧尼，信奉佛教等事，梁派使臣随之带来佛僧和佛舍利，让百官前去奉迎，修建兴轮、祇园、实际、皇龙等佛寺，显示出宗教方面发生了迅速变化。

从新罗与大陆的接触来观察，南北朝时期的后期开始接触频繁，最初，同北齐和梁，即同南北两个方面均建立了关系，后经陈直至隋、唐联系不断，特别是隋、唐接触频繁。通过与大陆的接触，新罗亦逐渐把儒、佛、道的哲学思想加以调整，使之能够反映自己的思考和生活。我们可举与道家哲学思想有关的一两个事例加以说明。

真兴王三十七年（575），最初设立源花，以策划青年们的修炼。[①] 源花还有国仙、地仙、仙郎、花郎等其它名称。从崔致远的《鸾郎碑序》来看，他说"国有玄妙之道，曰风流。"把花郎徒的精神称为玄妙之道，可见其中包含着道家哲学的要理。老子《道德经》第1章（体道）中说："玄之又玄，众妙之门"，那么，几乎可以断言，称做玄妙之道的由来。根据河上公章句来看，玄是天、妙是要的同义语，如果这样来看，玄妙的意思就是以天即自然为基础的道的要理。另在同序中还说，玄妙之道包括三教，并说其中道家部分是"处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也"。从文脉来推敲，称作风流的新罗玄妙之道有处无为之事，行不言之教的一个方面，它不是别的，而是同周柱史的宗旨相一致的。周柱史是指做过周的柱下史老子而言的。[②] 道德经第2章（养身）中说："圣人处无为之事，行不言之教"，老子想的并提出的圣人实践哲学要理，最终简略成为花郎道实践纲领的一部分。[③] 如果这样看的话，是不是还能认为花郎道不受外来思想影响，而是在新罗自身形成的问题，关于这一点还须留待以后讨论，其实，关于儒佛思想的性质，也有一部分不是没有这个问题的，不过，在这里

---

① 《三国史记·同年记事》中说明源花的沿革，同时引用了崔致远《鸾郎碑序》。

② 周柱史是周的柱下史，老子李耳做过周的守藏室官员柱下史。相当于现在图书馆馆长的职务。《史记·老庄申韩列传》可参照。

③ 《道德经》中记载有很多关于无为与不言的说法。"道常无为而无不为"（37 为政），"上德无为而无以为"（38 论德），"知者不言"（56 玄德），"天之道不争而善胜，不言而善应"（73 任为）。

无疑道家哲学思想的色彩是很浓厚的。

看来道家哲学思想在当时的知识界乃至上层阶级人士中被广泛认识，以至于金后稷的谏言中均直接引用了老子的话。[①]后稷侍奉智证王（500—513）的曾孙真平王（579—631），做过伊餐和兵部令。真平王非常喜欢田猎，即打猎，为此而担忧的后稷向王做了如下的谏言。

> “古之王者，必一日万机，深思远虑，左右正士，容受直谏，孳孳矻矻，不敢逸豫，然后德政醇美，国家可保。今殿下日与狂夫猎士，放鹰犬逐雉兔，奔驰山野，不能自止。老子曰，驰骋田猎，令人心发狂，书曰，内作色荒，外作禽荒，有一于此，未或不亡。由是观之，内则荡心，外则亡国、不可不省也。殿下其念之。”

尽管后稷如此直谏，真平王还是不从其言，继续恳切进谏仍不采纳。后稷以遗言方式经过尸谏，王才在最后停止了打猎。[②]

金后稷的谏言中引用的老子的话出自《道德经》第12章（检欲），指出在五色、五音、五味、难得之货等世俗中，认为是美的、好的、喜欢的，均会给人们带来有害的结果，因此，强调节制欲望的必要性。[③]《书经》的引用是节录夏书五子之歌其二。[④]内容是色荒、禽荒、甘酒、嗜音、峻宇雕墙中，只要陷入一项，即不可避免灭亡。金后稷就是这样同时引用道家和儒家经典语句恳谏国

① 《三国史记》(45）中有金后稷的本传，比较详细地叙述了他谏真平王田猎的经纬。

② 参照金后稷的《本传》。

③ 《道德经》第12章（检欲）“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨。是以圣人为腹，不为目。故去彼取此。”引用文中省略“发”字。

④ 五子之歌“其二曰，训有之，内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙，有于此，未或不亡。”

王的。如上所述，新罗从统一之前开始，在生活与思维中即并采道家与儒家的哲学思想，或者让二者互相补充，从而成为新罗人生活哲学构成中主要的因素。

三、新罗知识层中的道家教育

我们认为新罗知识层的道家哲学教育是达到相当的水平。例如，金仁问作为武烈王（654—660）的次子，数次来往于新罗和唐朝之间，积极开展外交活动。根据《三国史记》44，他的本传所载，他“幼而就学，多读儒家之书，兼涉庄老浮屠之说。”庄、老，即庄子和老子的学说，不是什么别的，而是提倡《道德经》和《南华经》的道家哲学思想。从这些例子中可以推测到，当时新罗在贵家子弟的教育中也重视道家哲学的。以伦理道德为基调的儒家有它的执意性，指向往生极乐的佛家有它的虚脱性。那么，新罗人的希求乃至意图是，能够获得完善的知性人生活意识，而道家思想正是对儒、佛二者的调整与补充，因此，他们并未忽视道家哲学。

新罗设置学官使其掌管教育，是从真德女王五年（651）设置大舍二人开始的。不过，当时的教育制度无从了解，直到统一新罗神文王二年（682）以后，正式设立国学，任命、招募学官与学生。[①] 当时教学内容以儒家经传做为主宗，道家书未被列出。学制是《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《春秋左氏传》、《文选》6种主要课目，其中又追加了《论语》与《孝经》，除《文选》外，均是儒家经传。不过选择《文选》作为课目，主要是为书写诗文打基础，但那里有不少诗文是表示道家哲学思想的，在熟读玩味的过程中，可以了解到道家的风范。

元圣王四年（788）第一次制定读书出身科，分上、中、下三

① 关于新罗的学制，可参阅《三国史记·职官志上》及《增补文献备考·学校考太学》。

等级选拔官员。[1] 读《春秋左氏传》和《礼记》、《文选》并通达其义，再加上明《论语》和《孝经》为上等，读《曲礼》《论语》《孝经》为中等，读《曲礼》和《孝经》为下等。这样分为三个等级，根据解读儒家书的程度，选拔读书出身，但是，如果博通五经（诗、书、易、礼、春秋）、三史（史记、前后汉书）和诸子百家书者则可超擢录用。[2] 由于老子《道德经》和庄子《南华经》等道家书在诸子百家书中占有重要的位置，那么，在这样的科制下，学人们自然会读许多道家书的。新罗实现统一后，几乎在120年期间，制定读书出身科，一直到那时为止，坚持并发展学制，学习儒家书和道家书并行，可以想象得到知识层的道家教育是一直延续下来的。

---

① 关于新罗的学制，可参阅《三国史记·职官志上》及《增补文献备考·选举考1科制1》。

② 参见《三国史记·元圣王四年条》。

第二章 新罗人的道家风趣

一、《道德经》的正式传入

经过南北朝，收拾陈、隋连续不断混乱局面，平定中国大陆，创建了统一国家的唐朝的出现，预期中国新的发展的时代到来。另外，在新罗实现统一过程中，唐朝曾站在大力支援的立场，并在文化方面给予新罗很大的影响。

唐室从血族上来看一定纯粹是汉族，这不是没有疑问之处的，但因其姓是李氏，老子的姓名据传又是李耳，由于这一奇谭，奉老子为先祖，并极度崇尚，也是因为这一缘由，连庄子、列子等道家系统的思想家们都得到高度赞扬，道家书受到礼仪上的尊崇。其中，唐玄宗（712—756）信奉道家思想的热情极高，到天宝元年（742），赐老子以玄元皇帝的尊号，亲庙躬享；尊称庄子为南华真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞虚真人，并把他们配享老子。[1] 进而玄宗本人撰《道德经注》，并将《庄子》称为《南华真经》，《列子》称为《冲虚真经》，《文子》称为《通玄真经》，《亢桑子》称为《洞灵真经》，即将道家书提高到经典的地位。[2]

在此前，玄宗于开元二十六年（738），让左赞善大夫邢琫摄行鸿胪少卿，并以此官职派往新罗吊祭圣德王的薨去，并趁此之便带来《道德经》等文书献给孝成王。从当时唐朝情况来看，这样派使臣至新罗，好像是空前的大事。在邢琫出发时，玄宗亲自撰诗序，太子以下所有官吏均写诗欢送。当时玄宗还对邢琫作如

---

① 参见《旧唐书·玄宗本纪·天宝元年条》。

② 同上。

下的嘱托：

> “新罗号为君子之国，颇知书记，有类中国，以卿惇儒，故持节往，宜演经义，使知大国儒教之盛。”

这一记载原出于《旧唐书》199上东夷列传的新罗传，《三国史记》照原文转录下来。李能和在其《韩国道教史》中亦写明“解释经典之义，使其晓知大国儒教之盛行”，但他认为真正向孝成王献上的是老子《道德经》，即所说和所做并不同，认为解释经典之义，乃是解释老子《道德经》之义。我们认为李氏的这一见解不是没有考虑余地的。《新唐书》（220）也有东夷列传，在新罗传中记载说，孝成王时，唐玄宗派邢琦至新罗，临行时对邢琦嘱咐说：

> “新罗号君子国，知诗书，以卿惇儒，故持节往，宜演经义，使知大国之盛。”

《旧唐书》所说的“使知大国儒教之盛”，在《新唐书》中变为“使知大国之盛”，即删去儒教二字。在记载中，前面讲到“诗书”的儒家经典，因此，解释经义的经典指儒教经典的可能性是很大的，但是，记载中并没有“儒教”二字，亦可推测为除儒家经典外的、道家经典的解释很流行，并以此来夸耀唐帝国道教的盛行。联想到邢琦献上诸种文书中作为代表性的有《道德经》，那么，像李能和提出的见解，还不是不能考虑的，不过，文献上是难以确证，这一见解只能是一种推测而已。

邢琦来到新罗是否真的解释过经典，因没有传下确实的记录，故亦难知晓。但对新罗知识阶层来说，远在二、三个世纪以前，具有儒、佛、道内容的大陆典籍和思想已经迅速传来，因此，即使邢琦解释经典是事实，对新罗知识阶层来说，也不是什么新鲜的

事情了。也许到了唐代，对《道德经》等道家经典有更新更深的解释，那么，将此介绍到新罗来，在一定程度上，倒可以引起新罗知识阶层的好奇心。

二、新罗知识分子诗文中表现的道家风趣

新罗实现统一以后，赴唐留学的人增多，只在宾贡科合格的人士中据传就有金夷鱼、金可纪、崔致远、朴仁范、金渥等前后58人。[①]本来在新罗知识阶层的学习内容中包括了道家书，对道家的哲学思想亦有了解，再加上留唐学人回国后反映唐朝崇尚道家的盛况，像玄宗一样的唐朝皇帝对新罗又直接传播道家思想，这就使新罗社会在一定程度上，更加习惯于道家的思考方式，甚至影响到生活态度。

为便于了解新罗知识阶层的道家思考方式和生活态度，我们可以选出带有这种倾向的一两种诗文加以考察。[②] 只是因为传到今天的新罗时期的诗文为数甚少，不能不为此而遗憾。首先，我们观察以金石文传世的金志诚《庆州甘山寺弥勒菩萨造像记》。曾经做过重阿餐的金志诚，于圣德王十八年（719），为祈父母的冥福，建立甘山寺，在该处营造石阿弥陀佛像一尊，石弥勒佛像一尊，并用记文书写经纬，下面的记事是披沥自己晚年情况和心怀的。[③]

“弟子志诚，生于圣世，历任荣班，无智略以匡时，仅免罹于刑宪。性谐山水，慕庄老之逍遥，志重真宗，希无著之玄寂，年六十有七，致王事于清朝，遂归田于闲野，披阅五千言之道德，弃名位而入玄。

① 参见《增补文献备考》184，选举孝1，科制1。
② 前面引用的金后稷谏言，亦收录在《东文选·上真平书》项下。
③ 《朝鲜金石总览》。

他在年老后，辞掉重阿餐的官职而归田，恬退的精神无庸讳言，而金志诚在这篇文章中明确表示喜好庄、老之道却值得注意。庄老的逍遥，五千言之道德，再加上山水与归田，这完全是道家的风趣。阐明庄子哲学宗旨的《南华经》第1篇是逍遥游。金志诚所羡慕的逍遥，意思是从一切精神桎梏中解放出来并享有其境，这是庄子赋与最高价值的、真实自我存在的发挥。五千言是指老子的《道德经》，金志诚通过诵读其文，自然而然地了解到已经进到玄妙之境。关于玄妙，在上文中已做过考察。真宗是佛教净土宗的一派，金志诚的这篇文章鲜明地表现出新罗知识分子出入于老、佛这一侧面。

新罗人的汉诗传下一些，不过大部分是写景、叙事、赠答、次和的篇什。其中表示道家的意趣最为明显的例子是，崔致远的寓兴诗。

寓 兴

愿言扃利门，
不使损遗体。
争奈探珠者，
轻生入海底。
身荣尘易染，
心垢非难洗。
澹泊与谁论，
世路嗜甘醴。[1]

这首诗写出了寻求虚静无欲的心意，对那种只图名利而不知解脱的世态不屑一顾，退闭三舍，淡泊人生，洗除心垢，保全自己的道家思考跃然而生。关闭利益之门，不使损伤自己的身体，这

① 载于《孤云先生文集》1，大东文化研究院，崔文昌侯全集本，1972年。

也是道家的思考方式。《庄子》骈拇篇有“小人以身殉利”的话，让王篇说“善行者忘利”。为探寻珠宝，不惜生命投往海底，也是出自庄子寓言。在列御寇篇中载有庄子向遇宋王获十辆车乘而骄傲的人劝说的寓言，还有投入九重之渊探龙得珠的故事。“洒心去欲”的话，出自山水篇，“汝游心于淡”，载于应帝王篇。另外，在天下篇中，作为老子哲学特色之一，提出“澹然独与神明居”。这样来观察，崔致远的诗具有浓厚的道家情调。

三、自宽自乐的生活意识

《三国史记·列传》中收有百结先生。从庆州有他的遗迹来看，可以知道他是新罗人。他的姓名不详，只因极度贫寒，衣着褴褛，生活在东里，故称东里百结先生。这一位百结先生羡慕荣启期的为人，常常持琴走串，以弹琴消除喜怒悲欢和不平事宜。此外，上下顿饭不能相接，当邻居传来捣米声时，他看着妻子嘟囔样子就仰天叹息说：

“夫死生有命，富贵在天。其来也不可拒，其往也不可追，汝何伤乎？吾为汝作杵声以慰之。”

这样就弹起琴来作捣臼声，此声调传到世上，声调的名称叫做碓乐。

荣启期是道家喜欢举出说明自宽自乐的代表人物。《列子·天瑞篇》对荣启期作如下记事。

“孔子游泰山，见荣启期行乎郕之野，鹿裘带索，鼓琴而歌。孔子问曰，先生所以乐，何也？对曰，吾乐甚多。天生万物，唯人为贵，而吾得为人，是一乐也。男女之别，男尊女卑，故以男为贵，吾既得为男矣，是二乐也。人生有不见日月，不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三乐也。贫者，士之常也，死者，人之终也，处常得终，当何忧哉？（孔子曰，

善乎，能自宽者也。)”

百结先生向自己妻子说的对待生死与宝贵的态度，反而比荣启期的说明更加精炼。通过百结先生传的故事，我们可以充分了解，百结先生根据荣启期的人生哲学，以牢固的信念一直生活下去，从而也反映了新罗知识分子中间对载有荣启期记事的《列子》，也是非常欢迎的，并在深刻理解的同时，亦会广为诵读的。

第三章　新罗的仙风

一、新罗人的神仙观

真平王时，贵家子弟大世和他的朋友仇柒，为改换凡骨，学习当神仙所走的道路，乘船驶往大陆，这件事在当时好像是很引人注目的，于是，在正史《三国史记·新罗本纪·真平王九年(587)条》中，作为唯一的记事详实地记录了此事。这表示新罗人对追求神仙的人自然怀有一种尊敬心。新罗始祖赫居士和他的生母仙桃圣女成为天仙与地仙传说的产生，亦被认为是根据这种意识而来的。[1]

新罗4仙的传说很值得我们注意。述郎、南郎、永郎、安详此四人是新罗的4仙，他们从新罗时期以来一直被指目为仙人的。根据《青鹤集》记载，桓仁（因）是东方仙派的祖宗。[2] 他的儿子桓雄根据他的遗志教化东方的族属，后来桓雄的儿子檀君又继承其志，千余年来治理世间，后入阿斯达山仙去。之后又由文朴氏传承其道。不过，据传文朴氏生活在阿斯达山时，又将得到的檀君的道传授给新罗4仙之一的永郎。永郎亦称向弥山人，活到90岁时还保持童颜神色，头载白鹭羽毛冠，手持铁竹拐，逍遥山水间，行色怪奇，与普通人截然不同。继承我国固有仙风的永郎和其它三仙所做的事情没有什么不同的，就是逍遥于山水间这一类风流事。他们遨游的遗迹是高城的三日浦，通川的四仙峰和丛石亭，杆城的仙游潭，金刚山的永郎峰，长渊的阿郎浦，江陵的寒

---

① 参见《三国史记·新罗本纪》末尾的《史论》。

② 《青鹤集》，据传是朝鲜宣祖时人赵汝籍的著述。有影印本（亚细亚文化社）。

松亭等，大部分集中在岭东的胜地。

遗憾的是新罗四仙本人的诗未被传世，但高丽以来诸家的诗文中有不少是歌颂四仙的，通过这些诗可以推测他们的风貌与行态。根据《东国舆地胜览》(44) 的记述，寒松亭在江陵海边，往东可望见大海，绿松郁郁葱葱，亭子近处有茶泉、石灶、石臼等，此处正是述郎仙徒们游玩的地方。有李仁老（1152—1220）的五言绝句 1 首：

寒松亭

千古仙游远，
苍苍独有松，
但余泉底月，
仿佛想形容。

三日浦的情况是，四仙在水中小岛游乐，三天都没有回来，故得名为三日浦，另在三日浦南边的小峰，北边的悬崖石壁上有“永郎徒南石行”六字丹书，在该处建立亭子，名为四仙亭。下面是郑枢（？—1382）的七言律诗。

三日浦

一湖形胜自天成，
三十六峰秋更清，
不有中流舟荡桨，
那看南石字分明。
亭前雨过鸣沙响，
浦口秋深落木声。
细问安详当日事，

神仙也是足风情。[①]

四仙的行态简要来看，他们并不关心世俗繁杂的事情，而是豪放不羁，遨游山水间。可以这样说，他们希图超越俗事的龌龊，追求无瑕的人生，并以此作为标本而塑造自己的存在。这对于因无关紧要的世俗琐事而困惑不解的群众来说，四仙完全可以作为他们钦慕的对象。有的人不是从物质上，而是从超脱繁事中享受身心安乐，对这样的人往往说成是像神仙一样，我们想这种表示手法也是来源于新罗人对四仙的认识与思考。

二、仙风与花郎道

新罗的仙风很难说是像纯粹的道教那样，一定要追求长生不老，最后成仙。而它喜欢的是不执著于俗事的龌龊，追求无瑕的人生，享有所谓的神仙式的生活态度。同时以此为标本并通过实践鼓吹这种主张。新罗人所喜欢的神仙式的生活态度，大体上如前节所述，不会远远超过新罗 4 仙那种范围。我们从考察新罗花郎的行迹来看，也是能够知道追求神仙式生活态度的一个侧面。

高丽毅宗（1147—1170）二十二年（1163）3 月戊子日，在观风殿曾颁布过新令，在新令中有如下条文。

"遵尚仙风。新罗仙风大行，由是龙天欢悦，民物安宁。故祖宗以来，崇尚其风久矣。近来两京八关之会，日减旧格，遗风渐衰。自今八关会，预择两班家产饶足者，定为仙家，依行古风，致使人天咸悦。"[②]

新令中指出定仙家，依行古风，是否还包括其它意思虽不详悉，但是，可以看出要恢复新罗花郎这一意图。我们认为花郎道

---

① 《东国舆地胜览·高城郡三日浦条》。

② 《高丽史》18。

与新罗的仙风有着密切的关系，这一点谁也不可否认的。新罗的花郎对每一件事均处之泰然，他们的举止行动又是豪放不羁，不为龌龊的俗事而执著，还有遨游山水，碰运气而生活，这一切均同永郎等四仙的行态相仿。另外，花郎也是围绕代表者中心，云集青年徒众，相磨相琢的一种修炼集团。花郎的这一作风从某种意义来看，也是属于四仙的遗风。李穀（1298—1351）的《东游记》中有这样的话："人言新罗时，有永郎、述郎〇〇四仙者，与其徒三千人游于海上。"[①] 这是在他去通川库底的丛石亭时听到的故事。虽是传说可靠性较差，但也不能说是毫无根据的捏造。我们不便全然排斥为羡慕四仙的生活态度而追从他们的可能性。尽管说以四仙为中心聚集众徒有疑问，但前节曾谈到，称永郎从文朴氏那里获得仙道并为之而修炼会是可能的，此外，还会从俗事中加以超脱，而他们的生活乃至活动不会远远脱离那种豪爽不羁的自由生活范围。可以想象以指定仙人为中心，人们云集于途中，效仿他们的生活，与他们共同行动，这在新罗会成为一种风气，最后并形成花郎徒形态的修炼集团。当然，花郎道除四仙遗风之外，还附加存在土俗信仰的因素。并为国家培养人才便利起见，正像崔致远在《鸾郎碑序》中所说的，花郎道实际包含着儒、佛、道三教，也就是说他们还以这些教理作为德育的补充课目。我们可以认为，由于这一变化的结果，花郎徒的修炼内容大为增加。例如，它包括身体的锻炼，武艺的研磨，大义的觉悟，直到培养宽容、牺牲的精神与涵养等等。

三、音乐的神秘和仙道的奥妙

《三国遗事》(5) 载有关于新罗乡歌和它的神通力的记事。说是月明师和融天师编写乡歌，从而产生异迹的故事。月明师是对音乐具有特殊才能的佛僧，说是他吹笛吹得能使月夜中月儿停滞不动，在祭祀亡妹时，编写乡歌作祭文，出现了明显的感应景观。

---

① 《东文选》71。

另在景德王十九年（760）4月1日，新罗发生了两轮红日并现的离奇现象，他应王的邀请，作乡歌兜率歌一首代替祭文，结果，禳除了这一怪异现象。兜率歌用现代语翻译过来看，其内容虽没有特别感动之处，但作为当时的乡歌，本身似有很大的节拍力量。融天师的情况是，他作乡歌彗星歌，不仅除却了彗星进犯大心星的星怪，而且驱逐了前来进犯的日本军事力量。彗星歌，作为乡歌本身至少在新罗使人们至为感动的。围绕着月明师和融天师的乡歌传说，我们可以注意到新罗人的音乐观乃至歌谣观。

另一方面，新罗的仙家与音乐艺术有着密切的关系。李义健（1533—1621）的七言律诗镜浦台诗中，也有记载新罗四仙的内容。

镜浦台

李义健

四仙遗迹海中山，
羽盖芝轮去不还；
湖上至今明月夜，
玉箫声在白云间。

李氏在这一首诗上附加说明，他说，"曾因栗谷闻镜浦居人言，有月夜笛箫声，郁在云间，异哉。"[①] 这一传说说明了在民间仍相信四仙没有死，还在弹奏乐器，逍遥于名胜的地方。在新罗广为流传的四仙，就是这样地已经和音乐结下了姻缘。

神女宝德是马韩出身的女流仙家，传下来的说法是，她承传了永郎的道。[②] 宝德的姿容传说仿似秋水中盛开的莲花，乘风来去，她抱琴往返并演奏音乐。昱始仙人曾被称作琴仙或七点山人。他出生于七点山，身姿仿似寒玉，语音类似梵音。驾洛国的居登

① 《峒隐先生稿》，李义健文集。
② 关于宝德等下记诸人的记事，在洪万宗的《海东异迹》等仙书中可以找到。

王建招贤台，特别聘他前来，他遇见驾洛国王时劝说："君主自然而治，百姓则自然而生"。他又被称作琴仙，从他常携琴而过往，亦可知道音乐是他生活中重要的部分。还有勿稽子也是仙家的出类拔萃者。他是新罗奈解王（196—229）时的名臣，虽立过功，但不接受赏赐，也没有任何不满，放弃一切，散发持琴步入师彘山，再也没有来到世上。[①] 可是，根据传说在新罗末期孝恭王（898—912）时，玉龙子（道诜）在枫岳山（金刚山）遇见他，他童子般的面庞上有着似雪一样的白嫩皮肤，手持陶瓶，高声吟歌，看起来像是童孩，但据说已经有 800 余岁。勿稽子也是如此，他以琴和歌作为自己的生活内容，独具特色。

同以上诸例不同，在新罗还有与音乐具有更为密切关系的仙家们。玉宝高被称作王府仙人，他是景德王（742—764）时的人，传说他在学琴后去体验仙道。他作为贵家子弟进入智异山云上院达 50 年，在他修琴法后，作新调 30 曲并以琴弹奏，是时玄鹤飞至随之翩翩起舞，于是将该琴命名为玄鹤琴或称玄琴。玉宝高最终成为玄琴的创造者。他用此琴演奏自作曲，他的音乐艺术性达到很高的境界。玉宝高的琴法传给了续命得，后来到高丽时期，作过仆射官职的闵可举，深刻体验到玉宝高的玄琴法。某一天，闵可举独坐弹玄琴时，双鹤飞翔而至，他又制别调，形成如下的五言绝句歌词。

月城仙迹远，
玉府乐声微；
双鹤来何晚，
吾将伴汝归。

玉宝高通过玄琴获得仙道，这在后世亦被继承下来。

---

① 《三国史记》卷 48 有其传略，《三国遗事》中亦可见有关的记事。

于勒作为伽倻琴的名手，亦被指作为仙人。[1] 他原在伽倻国作乐师的时候，制作了称为十二弦琴的伽倻琴曲调12曲，后来，离开陷于混乱中的伽倻国去到新罗，受到真兴王（540—575）的礼遇，从事音乐教育中定居于国原（现在的忠州）。他在大门山绝壁上的弹琴台与其下的琴休浦弹奏伽倻琴，传说他一生留下185种伽倻琴曲，最后成仙。所以，于勒亦被称作琴仙。

综合上述各种情况来看，可以知道在新罗人中存在着把音乐艺术性的神秘和仙道超越性的奥妙联结在一起的风气。新罗人的这一风气，可以说是相信乡歌的通神力，在怀有惊异之情的倾向同时，亦还克制了虚荒的方术迷惑，开辟了崇仰艺术的新的艺术境地。我们认为新罗的这一风气是一种巨大力量，它推动人们能够产生对我国同胞艺术家们的崇高敬意。

---

① 《三国史记·真兴王 十二、十三年条》载有关于于勒的记事。

第四章　新罗人的道教思想

一、道教方术及其思想背景

正史《三国史记》列传中载有长达三卷（41—43）的金庾信传记。他通过所谓的统三事业，作为英雄名扬天下，根据其本传末尾的记述来看，这一三卷本传，是删去庾信的玄孙长清编写的庾信行录十卷中的捏造部分，取其有记录价值的部分而作成的。金富轼把认为有记录价值的内容加以整理，编成《金庾信传》。在这一传中也有关于方术和秘法的记述。庾信 17 岁时，单身进入中岳的石窟，斋戒告天，祈愿赐予使统三事业成功的力量，突然出来一位神异的老人，于是，向老人请求传授方术，最后从老人那里学到秘法。他在其后又烧香告天，祈愿天官将自己使的宝剑降灵给他，他得到灵验；以后，只要遇到重大的事情，就反复告天祈愿，每次都得到天佑。我们觉得用这种表现方法来强调他的统三愿望是十分恳切的，这也是可以理解的，但是，告天祈愿的仪式，又说明这种祈祷方法，是以这块土地固有信仰为背景的，另外，这一方法类似道教的杂术。①

在《金庾信传》中附记有庾信的嫡孙允中的庶孙金岩的略传。岩是否因系庾信的后孙，喜爱习方术，少壮时曾为新罗十七等品阶第二等的伊餐，至唐作宿卫时找到那里的教师，学习阴阳家法。

① 在《三国遗事·金庾信条》中，可以看到这样的话，即庾信背上有七星文，这表示从七曜中得到精气。七星是道教敬拜的一个星宿。所以，在道教典藉中出现许多关于七星、七曜的论述。就像这样，在金庾信流传的事中道教的色彩很浓厚。我们可以说，新罗人对非凡的人物看法，总是将其和天联系一起的。它表现了只有同天联系在一起，方可赋予其具有神秘性的能力或方术。

由于他才质聪敏，喜好方术，于是，很快得到体验，在他尚未全部学完的时候，自己即纂遁甲立成之法，送给教师阅示，教师说，“我不及弟子”，并为之而感动。阴阳家法为道教吸收，作为其方术的一个部分使用，另外，遁甲法亦为道教杂术之一种。他在唐代宗的大历年间（762—779）回到新罗，作了司天大博士。《三国史记》(39) 的职官志中，先是称天文博士，后改为司天博士。他执掌什么不见明文，但从称作司天的文面上来看，是主要负责和阴阳道术或道教杂术有关的告天祈愿、禳除灾害等等事项。此外，他作为执事侍郎[①] 在浿江镇的时候，在公务余暇教给该地居民六阵兵法，并让他们活用。一次蝗虫集聚满覆田野，大家甚为恐惧，岩登上山亭焚香祈天，引来暴风骤雨，将蝗虫全部杀灭。岩不停留于研习新罗固有方术，而且到中国学习那里的各种杂术，回到新罗把在那里学得的杂术加以活用。他总括并熟练运用韩半岛和中国大陆的方术，并将其传播于这块土地。

上面可以看到，根据金庾信方术和秘法进行的告天祈愿活动，或者是金岩阴阳家法与遁甲立成之法等杂术，均可视为在道教范围内的一种附带信仰及其活动。这些杂术所以能汇入至道教中，其原因在于道教具有像可求长生不老等追求现世利益的特性。此外，告天祈祷其解释与信仰内容虽各不相同，但在今天，各种宗教教团也还是那样信仰，即使不是信宗教的人，也会做那样的事情。对天或天际的理解，可以说它的中心意思是，天表示人格神、理论神或主宰宇宙森罗万象的存在。道教中所说的天，虽亦说明其物质的结构，但在理解上却认为是人格神、唯一神。作为宇宙万象主宰者的上帝，在道教中是一位人格神，它占据着天上体制的顶上权座。对这种上帝的观念，事实上在道教成立很早前就有过，包括儒家经典在内的古代典藉中，很容易找到这些记载。道教不仅将对上帝的理解变为常识化，并构筑了天上的体系，而且像新罗

① 执事侍郎是执事省的侍郎。参照《三国史记·职官志》。

的统三英雄金庾信及其曾孙金岩，又将方术和天联系起来行事，这就可以参酌上面所说的对道教的理解，并以此作为基础联系他们的哲学思想来说明问题。

二、科仪的道教和留唐学人

《三国史记·祭祀志（32）》中，虽有分国内的名山大川为大祀、中祀、小祀去祭祀的简略祀典记载，但找不到按科仪祭祀的道教斋醮记录。新罗在第2代南解王三年（公元6年），建立始祖庙，开始举行四时享祭，第22代智证王（500—513）时，在赫居世出生地白奈 乙建神宫享祀，第36代惠恭王（765—779）时，定五庙，开始1年6祭的事情。关于这种宗庙祭礼的仪式，其思想背景难以明确掌握。在创建始祖赫居世庙时，南解王让自己的亲妹阿花主管祭祀，这些是具有何种意义的祭仪不得而知。不过，可以想象始祖庙乃至宗庙的祭礼，同儒家的祭祀大同小异。虽有金庾信的告天祈愿的例证，但在现今传下的记录中，找不到一点新罗国家规模的祭天事例。今天亦了解不到新罗科仪的道教所留下的什么痕迹。

尽管如此，利用为国家禳灾祈福为目的的道教斋醮，在高句丽末期，以政治为基础，由道士开始进行。通过新罗一代，看不到在国家主管下进行这一斋醮的记录，这未尝不感到奇怪。新罗统一三国，从而把高句丽实行的这一活动在一日之间即取消，这是难以首肯的。尤其是维持不到3世纪的统一新罗，宣告终结后，高丽接着它开始，道教的斋醮极其频繁，或者关于这种科仪的步骤乃至方法，是新从中国引进等说法，均没有传了下来。在这里，我们可以推测，道教的斋醮仪式在统一新罗时虽未在国家庇护下进行，但可能以某种形态进行，多少维持其命脉罢了。对这一点可以做后盾的是留唐学生。

留唐学生会比较了解当时中国各地建立道观，频繁举行道醮的事情。尤其是在他们中间还有在唐作官的人士，这些人士会直接参与道观等处举行的斋醮，并取得经验。但是，保留到现在的

记录，说明这一实例的文献，只有崔致远的文集《桂苑笔耕集》一种。斋醮中使用的祭文叫斋词或青词，原则上同佛家的道场文等有区别。崔致远的《桂苑笔耕集》(15) 中收录有斋词 14 首。斋词或青词的格式，大体上是将道家言与仙家说混在一起，说天帝的灵光照烛，消除全部灾变，祈愿高寿康宁等。看来要想编写这样的文字，则需要精通以道观为中心的道教及其仪式内容，对道教的说法亦需熟悉。所以，只从崔致远留下的 10 余篇斋词，即可充分看出他对科仪的道教造诣是不同一般的。其中，只有《天王院斋词》等最后 3 篇是法云寺设斋时的文章，没有写入道教的语句。

现将崔致远的斋词中有关道家和道教的表现举出几种如下。

"年月日朔启请如科仪。伏以道本强名，固绝琢磨之理，身为大患，深惊宠辱之机。能审自然而然，必知无可不可。是以雕词赞美，则乖妙音于混成，矫志求真，则爽奇功于积学。冀标玉籍，在守金科"。[①]

这是《中元斋词》的开头部分，它是以老、庄的语气作为开始，而后展开表示孤忠与所愿，什么"非常喜好芝田与蕙圃"，什么"可效仿仙人的道术"等等，最后以仙家语结束了全文。

"年月日启请如科仪。伏以教资妙用，无为而无不为。道在勤行，不厌是以无厌。苟得捧持三宝，必能极护万灵，须凭善建之根株，始观混成之阃阈，故曰丈夫处其厚而不处其簿，居其实而不居其华者也。"[②]

---

① 《桂苑笔耕集》15，大同文化研究院本，《崔文昌候全集》第 367 页。
② 《桂苑笔耕集》15，大同文化研究院本，《崔文昌候全集》第 368 页。

这是《下元斋词》的开头部分。这里，道家言与仙家语混用。三宝是道家的用语，天宝、灵宝、神宝合称三宝；它是象征精、气、神的纯粹的原则。

正如上面所示，新罗的知识阶层，以留唐学人为中心，对科仪形式的道教有充分的了解，但新罗实际进行斋醮的证据还是找不到。

三、新罗知识阶层的丹学

在接近新罗末期时，以一部分留唐学人为中心，将修炼性质的道教从中国拿来，在知识阶层中传播，它经过高丽直至朝鲜时期，一直被传承下来。这一修炼性质的道教亦称丹学。《海东传道录》中就其经纬作过简略介绍。

> “唐文宗开成中，新罗崔承祐、金可纪、僧慈惠，游学入唐。俱与终南天师申元之结交，元之绍介于仙人钟离将军。以为罗国道教无缘，更过八百年，当有还反之旨，宣扬于彼，嗣此道教益盛，地仙二百，拔宅升气，以弘大教，授三人道法，有华青秘文，灵宝毕法，八头岳诀，金诰，内观玉文宝箓，天遁练磨法及口诀，又有伯阳参同契，黄庭经，龙虎经，清净心印经，然灯相付，一线以传。崔孤云亦入唐，得还反之学以传，并为东方丹学之鼻祖。其最者，参同契十六条之口诀也……复有尸解一派，其说尸解有五，即金木水火土五解。新罗玄俊入唐学其法，著步舍游引之术，崔孤云亦游学中原得其法，东来遗忘，得学于玄俊，……其舅也，著伽倻步引法。而又有量水尸解，松叶尸解。其法亦分四五，此皆道家之支末也。溯其传道之原委，则钟离权授新罗人崔承祐、金可纪、僧慈惠，承估授崔孤云、李清，……授明法，明法复授慈惠

要，慈惠授权清，……授元契贤，……授金时习。”[①]

从这一记录来看，新罗末期知识阶层中所接受的道法，最终有还反和尸解两种。这两种道法与通过修炼，为得道方便而炼造仙丹，服后可长生不老，追求那种仙化的道教，在性质上是不同的。修炼性质的道教还反的本来宗旨如何，其说不一，难以简要地说明，但是，大体上来看，可以说是一种方法，即收敛分散的精力，凝集心神与性情和肉体，并在此状态中加以维护保存，还要具有心神的爽朗和性情的安定及肉体的健康，同时直至长生不老的境地。尸解是说修炼习得道术后得了道，那么，身体不会腐乱留在那里，只有魂灵离身，但在一定的时间后，连同身体一同仙逝。尸解只借助死的形式而成仙，所以，在修炼中如短命而死，即称托为成仙去了，这可能是一种安慰的方法。这就是说，修炼性质的道教不是依靠金术的方法制造丹药的外性的东西，而是依靠修炼心神以修内丹的本性的丹学。接受这一丹学的道教是留唐学人的主轴，在新罗形成道脉，一直传至后来的高丽和朝鲜。正是由于这样，被这块土地接受的道教，也曾产生过奇人、怪士的丹学传说，但另一方面，亦形成对道教进行学术研究的风气，一般学人们通过这种研究，甚至希求到达具有独特兴趣的境地。关于最初三位留唐人士在那里学得道法的事情，已经富有传说的色彩。首先，传说金可纪在一个时期虽来往于新罗，但后居唐首都长安的终南山修道，在唐宣宗大中十二年（858）2月25日，在有中国朝廷的官员和士庶人赞叹拜礼守护当中，响起仙乐并将其拥戴为仙官，最后成仙，乘神仙车辆登上苍穹。[②] 崔承祐回到新罗一直作到太尉官职，他把口诀传授给留学回来的崔致远和李清，享

① 参见李圭景著《五洲衍文长笺散稿·道教仙书道经辨证说》，自注上引用的《海东传道录》中的记事。

② 关于金可纪的记事，在洪万宗的《海东异迹》中记载，另还收录于中国的道书《云笈七签》113下《续仙传》中。

年九十三岁。僧慈惠认为和义湘大师是同一人，归国后到五台山向僧明法传授道要，活了一百四十五岁，是少有的长寿，最后传说在太白山入寂。[①]

桓因以来，在这块土地上除有过仙派的道脉以外，就是通过留唐学人，引进修炼性质的道教，从此在这一块土地上又出现了新的道脉。

丹学为知识阶层所接受，可以认为其主要原因之一是看到医学的重要性。在丹学修炼法中，除去常识外的迷信荒唐部分，有不少是有益于身体健康的方法，所以，在不信仰道教的阶层中，为保养身心，也会有人关心其修炼法的。可以完全推测到，由道教开发的养生法和医术，当时也吸引了知识阶层人士的注意。另外，即使在这种修炼法中存有不合理的、迷信的因素，但在医学尚不很发达的当时，若不稍倾向于道教的修炼法，也是难以支持的。[②]新罗末期的知识阶层人士，不顾他们具有的高度知识，竟将丹学引进，这从哲学思想的角度来说，可以认为是想从强调现实利益的道教体系中，去积极了解人间的实际存在。当然，在那里尽管多少有些粗杂，但它包含着以标榜道的形而上学为代表的宇宙观、世界观等，同时，还夹杂着宗教哲学、道德哲学等。这一方面的考察是属于对道教本身的研究。

---

① 关于崔承祐和僧慈惠方面的记事，在《五州衍文长笺散稿》卷43《元晓义湘辩证说》中引用的《海东传道录》中有记载，可参照。

② 新罗创设医学的官署是孝昭王元年（691）的事情。当时，教给学生的是《本草经》、《甲乙经》、《素问经》、《针经》、《脉经》、《明堂经》、《难经》等。《三国史记·职官志》，可参照。

第六篇　统一新罗时代的儒教思想

第一章　为统一进行的制度整备和儒教思想的基础形成

一、德治政治理念的树立

新罗统一高句丽和百济（668），这在韩国历史上第一次实现了国土的统一。三国使用同样的语言，几乎完全一样地接受并吸取儒教和佛教这一同一性质的文化属性，现在克服了近 700 年时间的反目和纠纷，建立起一个统一的民族文化传统。

新罗所以能够统一三国，它的力量基础主要是在统一前勤奋地进行了国家体制的整备，推动了国民上下的思想团结，这些对统一三国起了巨大的作用。这里的国家制度整备和国民团结，可以说它的基础在于对儒教思想的普遍认识并在实践中体现这一思想。

从新罗情况来看，汉字和汉学什么时候传入的不很明确。根据记载，公元 4 世纪左右，即奈忽王二十六年（381），曾同前秦王苻坚有过来往，从当时前秦王问新罗的使臣“卿言海东之事，与古不同，何耶”来看[①]，可以推测在此以前就有过往来。这一事实说明通过汉字的外交往来在奈勿王以前就已进行，亦可认为汉学和儒教经典亦是在他以前就早已传入。

---

① 参见《三国史记·奈勿尼师今二十六年条》。

在那一期间，儒教传入新罗，对它的接受过程虽不明确，但完全可以看出从6世纪开始，新罗在主体实践中已经吸取了儒教思想。首先，新罗的国名称号是立足于儒教的理念，决定称做“新罗”的。新罗从开国（公元前57年）以来，未有固定的国名，所谓的斯罗、斯卢或者新罗等，均是这样称传下来的。[①] 对此，智证王四年（503），当时的大臣们提议国名统一为“新罗”。其旨趣是说明新罗的“新者，德业日新，罗者，网罗四方之义”的意思[②]，这一提案得到通过，最后确定为国名。

这里值得注目的事情是称新罗这一统一国名的旨趣是以《周易》为基础的。所谓“德业日新”的表示是由《周易》中的“君子进德修业”（乾卦文言传）的文句和“日新其德”（大畜卦象传）的文句联结而成。《周易》在中国从古以来算是一部重要的儒教经典，它在文献上的意义是强调为君子、圣王者对内致力道德修养，对外安抚百姓，从国家角度阐明统治者德治政治的思想。《周易》的趣旨亦是形成儒教思想的基本理念。现在，在实现国名统一的时候，同时亦向内外标榜站在儒教立场上并以其理念为目标实现德治政治下的王道思想。

同年，新罗将君主的称号正式定名为“新罗国王”。新罗开国以来，对君主使用了居西干、次次雄、尼师今及麻立干等固有的称号，没有一个称号的统一性。接着新罗朝廷又制定了国王死后使用谥号的法律（514）。另一方面在社会制度上制定并实行丧服法（504），在行政编制上定地方组织为州、郡、县单位，在边防定军主制，三陟地方设悉直州，任命异斯夫为其军主（505）。

新罗从智证王以来，为统一新罗在国家整备方面作了扎实的工作，以迎接兴隆期的到来。法兴王和真兴王相联结的新罗统治，

---

① 《三国史记》中除这三种名称外，还写做新卢、徐那（伐），徐耶（伐），徐罗（伐）及徐伐。

② 参见《三国史记·智证麻立干四年条》。

一方面牢固奠定三国统一的基础，另一方面使之内燃统一的意志。其中，在法兴王统治期间（514—540），中央机关设置兵部（517），接着颁布律令，第一次制定并使用百官服式（520），新设称做大等的官职，总管国事（531）。法兴王第一次承认佛教（528），同时还定年号为“建元”（536），作为元年等，这就全面加强了军主国家体系。

到真兴王（540—576）时，新罗的制度整备和国力强化的政策又得到持续发展。作为加强国力的重要一环，王着力强化边境，安定内政，特别是巡视边境，在要处建巡狩管境碑，希图扩张国土。真兴王在建管境碑的同时，还在碑文中阐明国王统治的正当理由，自己应尽的职责则是以儒教的王道思想来阐述。例如，在碑文之一的摩云岭碑文中做如下叙述。

> “帝王建号，莫不修己，以安百姓。然联历数当躬，仰绍太祖之基，纂承王位，竟身自慎，恐违乾道。又蒙天恩，开示运纪，冥感神祇，应符合天，因斯四方拓境，广获民土，邻国誓信，和使交通。……于是，岁次戊子秋八月，巡狩管境，访采民心，以欲劳赉，如有忠信精诚，才超察厉，勇敌强战，为国尽节有功之徒，可以赏爵，以章勋效。”

此碑是戊子年，即建号为太昌元年的真兴王二十九年（568）建立的，王在制订碑文中随时引用儒家经典语句，以显示国王本身的王道精神。首先，“修己以安百姓”的文句原来出自《论语》（宪问篇）。意思是为君子、为圣王者首先须经过自我道德修炼，而后才能使百姓平安。这是儒教的基本思想。说明真兴王自己作为王的职责正是根据儒教思想而来的。另外，“恐违乾道”从意义上看出自《周易》（乾卦彖传）的“乾道变化，各正性命”语句；“四方拓境”是出自《尚书》（周书康王之诰）的“皇天用训厥道，付界四方”语句。这些文句在原典上的意思，都是说王道的根据

理所当然是来自尊严的天道委托，而这种说法又带有权威性。真兴王亦照此随着权威的天道，自然继承了王位，表现出立足于修己和安抚百姓的精神，并对这种精神不加懈怠，经常用以自慎，以推行他的德治政治。智证王明确定国号为新罗，这是引用《周易》的文句，《周易》何时传入新罗尚不明确，但到真兴王时已经能够熟练引用《尚书》、《论语》等原文，即可看出对儒家经典认识的深度。真兴王的碑文内容不是单纯为贡献王道思想而做语言文字游戏，而是忠实地准确地表现出当时的统治意志。从碑文中可窥察到，真兴王的确是通过儒教的王道思想，来确立使国王成为最高代表的统治秩序。

二、按照春秋史观建立的历史意识

在真兴王统治业绩中，不能看轻的一件事，就是为记录新罗过去的历史，而指令编修《国史》的工作。此文献何时散失不清，现无保留，但著述这一历史的旨趣传了下来，即记过去国家统治的善恶，以褒贬后世，作为鉴借。编纂国史原根据大阿餐居柒夫的建议，动员众多文士来进行的（545）。居柒夫的建议书如下：

> “国史者，记君臣之善恶，示褒贬于万代，不有修撰，后代何观。”①

以善恶作为标准看待过去事情，记录君臣的褒贬作为借鉴和教训来叙述的历史意识，换句话说就是春秋史观。众所周知，《春秋》是由孔子删定鲁国历史记录，并记述了当时列国的兴亡盛衰，评他们的善恶，正名分，宣扬大义，使后世恢复王道思想，根据这一宗旨撰述即是所谓的褒贬史观的典据。中国从孟子以来，将孔子所修《春秋》看做是霸道的乱臣贼子所惧怕的书②，该书还警

---

① 《三国史记·真兴王六年条》。

② “孔子成春秋，而乱臣贼子惧”（《孟子·滕文公》）。

告当政者要分辨善恶，行使善政，以免受到历史的批判。

根据居柒夫的建议，并得到真兴王大力肯定而着手编纂的国史著述，无疑是中国的春秋史观在新罗史上的具体应用。这一方面反映了居柒夫等当时高职务知识阶层已经深刻认识了像《春秋》这样的古典著作，同时还说明真兴王对自己本身的王道政治亦充满无私的自信。

三、花郎制度的创设和其理念的实践

真兴王在内政安定的基础上，积极推行了扩张国力的政策。新罗由于地缘关系，在接受和吸取大陆文化方面落后于高句丽和百济。在这一情况下，高句丽和百济长期军事对立状态未断，高句丽再次进攻百济时，百济提出向新罗求援，对此，真兴王派遣援兵（548）击退了高句丽军事力量。其后，高句丽和百济两国多次展开一进一退的攻防战，此时真兴王击退他们，掌握了两个阵营的两座城（550）。王于公元551年将年号改为“开国”，让居柒夫进攻高句丽，至少占领了10个郡，2年后又进出百济东北边防，在京畿道广州地区设置新州，委派军主。

百济的圣王为消灭新登场的新罗势力，曾攻打新罗终于战死，百济军大败而归（554）。真兴王直接巡示由此而引起纠纷的北汉山地区，在那里加强了北方警界地区（555）。长期处于封锁状态的新罗，在真兴王时期开始实行最早的对外进出，通过国力的对外扩张，大大鼓舞了国民的士气。

真兴王在社会风气形成高潮的背景下，创设了花郎制度。公元562年，加耶发生了叛乱，真兴王命伊餐异斯夫前往讨伐。那时恳求从军，一道而来的花郎、裨将斯多含，自清元打先锋，由于掌握了战机，最后取得胜利。[①] 斯多含当时仅仅15、6岁，随他而来的郎徒至少有1000人。据传他虽具真骨系统的高贵身分，但由于风貌出众，志气方正，当时人推举他为花郎，所以不得已当

---

① 参见《三国史记·真兴王二十三年》。

上了花郎。[1] 后来，作为战胜的酬劳，他接受俘虏 300 人，但作为良民把他们放了回去；王虽下赐土地，但他不受此重赏，只请求赐给瘀川边的不毛之地。另一方面，斯多含早些时候曾和称做武官郎的新友结为知己，并宣誓虽不能同生但要同死。武官郎因病死亡，斯多含悲痛万分，他也是在 7 天以后死去，年方 17 岁。

关于斯多含的这一记录，作为花郎徒来看应是最早的记录。另外，《三国史记·真兴王三十七年（576）条》记载有关于花郎的前身是源花的记事，说明由妇女组织的源花中间产生不和，后来从貌美的男子中选拔做花郎。但是，考虑到比这一记载早 15 年，斯多含即被推举为花郎并进行活动，那么，花郎制度的设置无疑是更早一些的。特别是真兴王三十七年，正是国王逝世的这一年，如果考虑这是在任的末年，那么，上述记载更难以置信。

从斯多含的记载中能窥视到的精神，大体上从后来花郎们活动中，亦能看出其延绵不断的继承关系，从斯多含的精神中，可以看到真心爱国、爱百姓、清廉正直和对亲友的笃厚的信义。换句话说，完全可以认为这是修己和安民的儒教实践理念的具体体现。他既和武官郎 结成死友，那么，在生前必然是以这种深厚的知己关系来共享友情的，而这种友情无疑又是以人格上的互信为基础的。早期中国故事中有管鲍之交，春秋时候，管仲为鲍叔之死而悲痛，传下来的话有“士为知己者死”，现在，新罗花郎之间亦完全表现出这种同生共死的友情。

真兴王当时通过花郎制来选拔国家人材，让花郎和郎徒互相研修道义，学习歌舞，探寻胜景，到成才之后，再选拔其中的优秀分子向朝廷荐举。金大问在其《花郎世纪》中记载说：“贤佐忠臣，从此而秀，良将勇卒，由是而生。”[2] 总之，花郎徒在培养高洁的心志，豁达的气质，陶冶心身如一，言行一致等人格方面，基

---

① 参见《三国史记·斯多含》。

② 《三国史记·真兴王三十七年条》。

本上是以研修儒教实践伦理所讲的道义，作为精神教育基础的，关于这一点需要我们特别留意。

此外，关于花郎道的世俗五戒，我们还可以通过贵山与帚项的例子观察他们的精神与气质。这两个年轻人是真平王当时家乡部落的一对朋友。他们俩互相议论："我等期与士君子游，而不先正心修身，则恐不免于招辱，盍闻道于贤者之侧乎。"[①] 当时正逢圆光法师从隋朝回来留住加悉寺，受到人们的敬重，于是，他们两人前往法寺访问。一方面自称是幼稚的俗士，另一方面请求能够听到良言，作为终身之诫。对此，圆光法师觉得他们是六头品族子弟，专门避开佛教的十戒，讲给他们世俗五俗，即事君以忠，事亲以孝，交友以信，临战无退，杀生有择，并且嘱咐在实行中不可疏忽。这时贵山和帚项说，对杀生有择不大明白，法师在说明杀生要特别注意选择时间（择时）和选择对象（择物）时，还劝告要警惕无差别的多杀。

其后，贵山和帚项在百济军士大举入侵时（602），一起担任少监职务从军，战斗中新罗军士受到百济伏兵的威胁时，贵山说："士当军无退，岂敢奔北乎。"于是走向前锋努力奋战，战况逆转，在新罗发动总攻击下取得战争的胜利。但是，这两个勇士负伤严重，最后在凯旋途中牺牲了。

在这一记载中值得注目的是，贵山和帚项期与士和君子同游，而不能不先正心修身的问题意识。可以说当时的士和君子均应读《礼记》中的大学篇，理解到什么程度是反映各自的知识水平的。前面已经谈过，新罗智证王时（504），已经实行丧服法，这件事也可以推测是按照《礼记》的丧礼篇作为基础的。那么，圆光法师原来在早期就博通儒学等诸子学和《史记》等，学问名声大振，[②] 其后，去到中国（589），在研修学问中对佛教入了门。他在中国

---

① 《三国史记·贵山条》。

② 参见《三国遗事·圆光西学条》。

12 年，受学以后于公元 600 年回国。因而圆光法师除佛教外，在文章和别的学问方面造诣一定是很深的。事实上，他在向贵山和帚项传授世俗五戒后，当高句丽的军士屡犯新罗时，真平王让法师书写邀请隋朝派兵的乞师表，法师接受此邀请（608）撰写后献上。

圆光法师向贵山等提示的世俗五戒，无疑也是为世上的年轻人在俗世生活提供了必须信守的实践规范。世俗五戒，换句话来说，是指忠、孝、信及勇气与节制。这些分明是将儒教的实践伦理作为根本提出来的，同时也是社会实践中要求做到的一些德目，通过这些要求，以克服当时新罗对外战争的危机，加强自主能力。世俗五戒，其后几乎被看做是花郎道的实践纲领，通过这些德目，新罗为使儒教的实践伦理深入这边社会，为走向土著化而提供了又一个契机。

四、由忠孝发展起来的护国献身精神

如果说斯多含和武官郎显示了新罗最初的花郎道精神，那么，贵山和帚项则明确标榜花郎道的理念并使其付诸实践。花郎道精神，简略地说，虽可用世俗五戒的实践纲领来表示，但是，换一个角度来说，它又表示一种涵养，一种精神，要使自我道德的内在修养和为国为民的献身精神，即外在的护国爱民心志二者兼备。在新罗历史上可以看到爱父母、爱国家、讲究信义，骁勇和节制的精神，其中有许多事例是非常动人的，也是任何国家和任何时代难以看到的。这种奋发图强的精神是非常可贵的。在新罗实现三国统一中，花郎道的高昂气势作为不可缺少的底力发挥了重要作用。

直到三国统一为止，新罗的年轻一代，的确寓有进取心和爱国精神的。这里通过《壬申誓记石》再看一看另外一些青年的姿态，当然这里所举的年轻人是否是花郎道尚不明确，但完全可以代表当时的时代精神。事情是这样的，有两个年轻人，年代虽不确实，是在壬申年向天宣誓，尔后将其内容刻写在天然石上。年

代的推定大概不是真兴王时（552），就是真平王时（612）。[1] 原文解释如下：

"壬辰年，6 月 16 日，两人并誓记，谨向天盟誓。从现在开始到 3 年以后，宣誓坚持忠道，无有过失。宣誓若违此事，将受天赐大罪。宣誓若国家不安，世上大乱，可容行（忠道）。

又在此前辛未年 7 月 22 日，大誓。宣誓按次序修习《诗经》、《尚书》、《礼记》、《春秋》，誓 3 年。"[2]

如上所述，两个主人公向苍天宣誓，以修学问和忠道来为国家献身。他们在壬申年前的 1 年辛未年，就已宣誓要用 3 年时间学习《诗经》、《书经》、《礼记》及《春秋》三传（《谷梁传》、《公羊传》、《左氏传》），而这一次则宣誓要研修忠道及其实践。忠道意思是对内图谋自我的忠实，对外忠直国事。我们从这 盟誓记中可以看到这两个年轻人研习学问的热情和立足儒教人生观的自律实践精神及进取的意志。特别是他们想要学习的儒家经典都是高水平的儒教伦理典籍，由此，可以推定在当时的新罗社会已经普遍学习这些经典了。

通过儒家经典在社会生活实践中所起的作用，已经在数处看到，这里具有代表性的实例可以举出真平王时（579—632）的金后稷的情况来说明。[3]金后稷作过兵部令的官职，他见到当时的国王疏忽政事，一直热衷于狩猎，于是直谏国王。他建议王接受直

---

① 关于此处壬申年的年代考证，已经在史学界引起争论，但尚难确定。日本学者末松保和推定是设置国学的神文王二年（682）以后的壬申年（732）（《新罗史的诸问题》第 464 页），对此，李丙焘论证应是真兴王十三年（552）或真平王三十四年（612）（《韩国古代史研究》第 692 页），其后，金哲埈主张推定为公元 612 年更为合理（《三国时代的礼俗和儒教思想》，载《大东文化研究》6、7 合刊号，1970 年）。

② 原文解释基本上从李丙焘的考证与翻译。原文如下：

"壬申年，六月十六日，二人并誓记，天前誓，自三年以后，忠道执持，过失无誓，若此事失，天大罪得誓，若国不安，大乱世，可容行誓之，又别先辛未年，七月廿二日，大誓，诗尚书礼传，伦得，誓三年"。

③ 参见《三国史记·金后稷条》。

谏迅速恢复德政，为了早日让王认识到田猎会使人心放荡，对外可引起亡国之忧患，引用《老子》和《尚书》的话去进言。《老子》的文章第12章说："驰骋田猎，令人心狂"，《尚书》的文句"内作色荒，外作禽荒，有一于此，未或不亡"，是夏书五子之歌的一句话。但是，王继续沉溺于游乐之中。后来，金后稷患病，在他临终时叫来三个儿子说，自己作为国家的大臣不能纠正国王不良之处，担心国家会亡的，我即使是死亦要提醒君主，你们在我死后将我的遗骨埋葬在大王狩猎的路上。据说他的遗嘱最终使国王反省，停止了狩猎，专心致志地去处理国事。

金后稷的这一故事表示了生死一贯的忠君爱国精神。它的方法是通过谏言和献身的实践活动体现出来的，这一点是很值得重视的。谏言本来在古代政治中是一般表示下意上达的一种建议方法。这种忠谏的精神在儒教经典中是很强调的，这在金后稷的例子中也如实地表现出来。从他在自己的政治现实中，能将《老子》和《尚书》这些经典的正确意思加以引用，即可推定对古代文献认识的深度。另外，他到死一直忧虑亡国的这种大胆的谏言行为，从一个方面不难了解当时新罗护国精神的风气。

其后，在为三国统一的决战阵地上，花郎道表示的爱国行为我们都已经了解。在这里花郎道团结一致，不怕牺牲，浑然一体，率先为护国而做贡献的精神基础，正是立足于儒教的实践精神，这一点不能不使我们注意。一个很好的例子可从钦春将军的儿子盘屈和盘屈的儿子金令胤看出。太宗武烈王七年（660），当新罗和百济在黄山平野展开最后决战时，百济投入总兵力抵抗，形势反而对新罗不利。钦春将军把一起参战的儿子盘屈叫来说："为臣莫若忠，为子莫若孝，见危致命，忠孝双全。"对此，盘屈毫不犹豫，在战斗中壮烈牺牲。在这次战斗中，品日将军的儿子花郎、官昌，也是同样情况，为使战势逆转，争取胜利而身先士卒。新罗是在朝廷和花郎道等军民上下团结一致，不怕牺牲，为大义而舍生取义的精神基础上，实现了三国统一的历史性的伟大事业。

盘屈的儿子金令胤在三国统一后的神文王当时，遇到尚在出没于地方的高句丽战败军，他对正在踌躇的军士说毕下边的一番话后，在奋力战斗中殉国："临阵无勇，礼经之所讥，有进无退，士卒之常分也，丈夫临事自决，何必从众。"

这里，首先钦春向盘屈说的所谓"见危致命"，可能是引自《论语》（宪问篇）的文句，即，"见利思义，见危授命，久要，不忘平生之言，亦可以为成人矣。"另外，金令胤的"临战无勇"是《礼经》中讥讽之语，实际上，这是对《礼记》（曲礼篇）"临财勿苟得，临难毋苟免"句子的意思作另一种表现罢了。而"有进无退"当然无疑是出自世俗五戒中的"临战无退"。

特别是钦春同儿子盘屈讲的"忠孝双全"，这不单是为盘屈而形成的语言，应该看成是当时花郎道和国民的风气中整个蕴含着的精神。

统一新罗前后的新罗道义风尚和与众不同的护国尚武精神亦盛传于中国唐朝。唐军名义上为帮助新罗灭亡百济而派援兵，但内心打算利用此机会连新罗亦征服。当时唐军总指挥官苏定方屡次施展阴谋，由于新罗军士严密防备，未能成功而撤退。苏定方归还后向天子高宗报告时，天子问，为什么没把新罗也一起征服，苏定方作了下面的回答：

> "新罗，其君仁而爱民，其臣忠而事国，下之人，事其上如父兄，虽小不可谋也。"①

的确，新罗那时如果没有忠孝双全的坚定意志，牢固的国民团结，及有进无退的进取心，勇敢的护国气魄，韩半岛险些被唐军侵占。

---

① 《三国史记·金庾信条》。

第二章　统一以后的儒教教育和儒学者

一、儒教的生活化和政治上的活用

我们从另一角度来看新罗统一时期传入有关儒教礼义规范的一个侧面。在前一章看到的内容，大体上是关于花郎道或者为国献身的忠臣与青年们的事迹。现在，我们要看到的是统一新罗以后更加具体的儒教土著化的情况。这从金庾信的夫人智照夫人事例中可以看到。金庾信不用说早年是花郎出身，他在新罗的三国统一过程中（668）是功勋着著的名将，他的官职最高职务是太大角干，在职中七十九岁于文武王十三年（673）逝世。在他临终前，统一新罗虽统一了三国，但当时驻扎在高句丽邻土的唐朝军队反而试图占据新罗的领土，于是，新罗在边境频繁展开与唐军的战斗。当时金庾信的第二个儿子元述作为裨将守备在边境。由于唐军与靺鞨族共同袭击，新罗军大败，元述勉强保命生还。对此，金庾信说儿子有辱王命，亦违家训，主张斩首，但王出前阻止并予宽恕。元述为此而不敢找父亲，认为无脸见人，隐遁于乡村。在此中间听到传来父亲死亡的消息，于是，他回家想看望一下母亲。但元述的母亲和他讲了下面的一番话后，决定不让他留住。

> “母氏曰，妇人有三从之义，今既寡矣，宜从于子，若元述者，既不得为子于先君，吾焉得为其母乎，遂不见之。”①

元述从母亲那里遭到拒绝承认是她的儿子以后，悲叹不已，直

① 《三国史记·金庾信条》。

奔太白山决心在与唐军战斗中雪辱。两年后（676），唐军再次前来攻击，元述誓死力战，最后虽获巨大的战功并受到国家的表彰，但作为父母，还是没有得到他母亲的容恕。

在这一记载中值得注意的是，智照夫人所谓的“三从之义”。智照夫人对这种三从行为规范的认识，显然是立足于《仪礼》（丧服篇）的。这一古籍什么时候传到新罗并以之为教育不详，但智照夫人已经严正地进行了实践 。由此推定，在新罗统一初期，儒教的伦理规范已经深入到妇女们生活中间，它的土著化达到实践的程度。

另外，值得注意的是，新罗的国王们在遇到天候日气等变化不寻常与不顺之时，他们采取的措施要有国家统治者自我反省的观念和关于举行祭祀的各种誓愿。例如，神文王（687）在太子出生的那一天，天气突然变得阴沉，雷鸣闪电大作，于是，王即派遣大臣至祖庙祭礼。在这里，在太祖列宗灵前，王告自己勤劳而禀公政事，但近来天鉴相违，星象异常，太阳若明若暗，战战兢兢，令人担心，从而，王在灵前祈祷希望四季平安，得到上天的良好征兆，五谷丰登，除却疾病和忧患，永远多福。[①]

国家的君主通过祭祀如此祈愿，这一观念从原文表现的概念亦可看出是同《尚书》洪范九畴（周书篇）的形式一样的。洪范九畴是指古代中国天子立足所谓敬天思想的观念，决心从天意行德政的9条大法。现在，新罗的神文王虽不具同天子一样的位置，但亦在祖庙先王灵前祈愿，它条条举论的内容与形式无疑是仿照洪范九畴的。祈祷四时平安，岁、日、月、星辰、历数的五纪顺利，祈祷丰衣足食（八政），祈祷除却疾病与忧患（六极），祈祷多福（五福）等，都是由新罗的王来祈祷洪范九畴大法并誓约要实现德政王道的。

这里还有一点值得注意，就是在新罗王的祈祷中，对以上任

---

① 参见《三国史记·神文王七年》。

何天灾地变的拟人观的解释是不加论述的。中国的情况，特别是在汉代非常盛行所谓的灾异论宇宙观，从而神秘主义的人生观亦大为流行，这样的观念是敬天思想与阴阳五行神秘的宇宙论结合后而来的。但在新罗还看不出那种神秘主义观念的扩散现象，而是吸取了以前先秦儒学的实践伦理和敬天思想及祖上神思想。

二、教育机关的制度设置

新罗在统一新罗以前还没有设立专门的教育机关。在那以前只是从中国个别传入古典或其它文献，不过是由有志学问的一部分阶层从个人学习而后逐渐普及罢了。[①]根据正式的记载，善德女王九年（640），才请求唐太宗派遣他的子弟进入该地的国学学习。[②] 其后，真德女王时（648），请求让遣使至唐的金春秋访问国学，参观那里的佛教教育和儒学讲论，得到唐朝的同意。[③] 可以推定新罗同中国有了使臣等直接来往后，各种中国文化要素得以迅速传播。

在新罗全面设立学问机关，是从三国统一后的神文王二年（682）在礼部下属设置国学开始的。其后，在圣德王十六年（717），王子金守忠自唐归来，带回孔子等所谓的 10 哲和 72 弟子的画像，并将其呈示国学。之后在景德王时，接受唐玄宗送来的《御注孝经》（743），又过了 4 年（747），在国学设置了诸业博士和助教。考虑到圣德王时（717）已经任命医学博士和算学博士各一人，那么，这次景德王新设诸业博士，好像也可以看做是专讲儒学经典的诸经博士。景德王在以后将国学改称太学监，但到下一代，惠恭王又将其改回为国学。[④]惠恭王作为景德王的儿子虽八岁即位，但在即位初年就行次国学，让博士们为之讲论《尚书》的

---

① 例如，后面还作详论的强首的情况即是具体例证。他在太宗武烈王即位（654）之前，即从师学习古典文献。

② 参见《三国史记·善德王九年》。

③ 参见《三国史记·真德王二年》。

④ 参见《三国史记·职官上·国学》。

意思，王还在以后前往国学听讲。

这里先将国学教授的课目介绍如下，它是分为3种课目：

〔1〕礼记、周易、论语、孝经

〔2〕左传、毛诗、论语、孝经

〔3〕尚书、文选、论语、孝经[①]

为什么要分3种课目，它的必要性在哪里尚不清楚。但是，一切课程都把《论语》和《孝经》做为共修课程，从这里可以看出是强调儒教的实践道义精神的。另从下余的课目来分析：〔1〕课程是道义原理，〔2〕课程是义理史观，〔3〕课程是王道政治，好像在学习中各有重点。另外，能够进入国学的学生资格，从称作大舍的12位的官等级以下直到无位，主要是六头品身分。[②] 年龄限于从十五岁到三十岁，教育年限是9年，如果学生才质不慧，没有进展，即让退学；如果才质好，理解能力尚不成熟，即使超过9年亦容许继续学习。官等级到达10位大奈麻或11位奈麻，即可离开国学。

设立国学100年稍后的元圣王四年（788），国家对该教育机关的灵活应用更进一步得到扩大，即从国学学习的学生对象中选拔可以接受官职的人员，为此而设定读书三品科的考试制度。这一选拔考试是根据学生的能力和实力差别，原则上分为3个等级，此外，如果是优秀而又有能力的人，则用特别采纳的方式来选拔。其等级和考试课目如下：

〔下品科〕：曲礼、孝经

〔中品科〕：曲礼、论语、孝经

〔上品科〕：春秋左氏传、礼记、文选、论语、孝经

---

① 与此相比，唐朝国子监制度是《孝经》、《论语》、《老子》为共同课目，此外分3种课目：大经有《礼记》、《春秋左氏传》，中经有《毛诗》、《周礼》，小经有《周易》、《尚书》、《公羊传》、《谷梁传》（《唐书》百官志可参照）。

② 参见李基白著《新罗统一期及高丽初期的儒教政治理念》第147页（《大东文化研究》第6、7辑，1970年，大东文化研究院）。

〔特采者〕：博通五经（诗、书、易、礼记、春秋）、三史（史记、汉书、后汉书）、诸子百家书。

从上述的考试课目来看，国学所规定的《诗经》、《尚书》、《周易》，在三品科中都是除外的。这就反映了国学是为研究儒学而设置的总体学术机关，读书三品科表示国家对采用儒教人才的进一步要求。特别是下品科和中品科要求学习的曲礼，是《礼记》的第一篇，说明生活礼节的最基本的细目及准则。与此相比较，正品科的课目作为理论和实践，要求广范围地了解儒教的全面情况，同时，还要求了解比清高的诗、书、易更重要的《左氏传》、《文选》，因为通过这些著述可以得到以褒贬为中心的历史知识，提高文章的写作能力。特采者的情况是由于国家有优待措施，所以其影响更加广泛而深入，推动了新罗社会的儒教化。

新罗从政治、教育直到生活伦理推广儒教，这在国外也完全得到承认。唐朝玄宗皇帝都指新罗为"仁义之乡"，"文章礼乐表现为君子之风"，[①]玄宗甚至对派往新罗的吊问使节（738）嘱咐说，新罗是君子之国，精通学问与文章类似中国，如需讨论经典的意义，亦要使其了解中国盛行儒教的情况。[②]不难看出统一新罗在国家与社会进入安定时期时，是把仁义、忠孝等儒教实践精神作为基础的，尤其通过制度化的教育成就，儒教深深扎根于新罗社会。

可是新罗对外的国家统一，由于其后内部脆弱的问题渐增，那种生动、进取的局面未能持续下去。这样的征兆已经从惠恭王（765—779）时起开始明显地表现出来。中央和地方贵族和土豪的谋叛与叛乱继出，王本身又陷于安逸和无节制状态，人心离叛，国家濒临危机。王最后亦遭叛乱军杀害，新罗的国运日趋衰落，最后沉滞不前。

三、代表的学者

---

① 参见《三国史记·圣德王三十年》。

② 参见《三国史记·孝成王二年》。

统一新罗初期的教育开展情况，正如上述已经深入到生活中去。教育机关亦走上轨道。当时，只有贵族阶层作为中心受到朝廷的录用，并担任高级官员，其后逐步由国学培养出的六头品身分的人才进出于官职。当时卓越的学者辈出，现传下来的有强首和薛聪，后期出现的只有崔致远。由于人物与资料[①]的限制，这里首先以他们三位儒学家为主来观察统一新罗时期儒教开展的一个侧面。

1、强　首

强首（638—692）是统一新罗前后活跃的人物，他经历太宗武烈王、文武王、神文王3代进出于朝廷，作为有能力的学者，特别是作为杰出的文章家做出巨大贡献。

他自小聪明过人，长大后自己学习文章领悟精神，一天，他的父亲想了解儿子的抱负，问将来是学佛教，还是学习儒教。对此，强首回答说：

> “愚闻之，佛世外教也，愚人间人，安用学佛焉，愿学儒者之道。”[②]

于是，父亲同意儿子的愿望，强首即寻师着手全面学习儒学。他开始读的书是《孝经》、《曲礼》、《尔雅》、《文选》等有关礼仪规范的文章学。他能力出众，好像在不久就得到杰出人物的评价，终于被接纳为官吏不断进升，名声大振。

这里值得注意的是，强首对儒教和佛教进行比较，他认为佛教是世外教，即认为是脱离现实的宗教，而儒教则是现世人间的学问，所以，自己选择了儒教。三国时期和统一新罗时期是佛教

---

① 关于强首、薛聪及崔致远的传记，在《三国史记·列传》中有介绍，此外，在《三国遗事》及金石碑文等中亦有个别传述。

② 《三国史记·强首传》。

与儒教共存时期，站在哪一方面，选什么教，不会因为儒、佛两教的异同如何而成了问题。反而共同认为儒、佛两教在人间生活中都做出了有益的教导。例如，真兴王生前奠定了三国统一的基础，标榜过儒教的德治，但到了晚年，又同王妃一道削发为僧侣和比丘尼度日，金庾信的夫人智照夫人，在丈夫死后亦出家为尼。当时，对儒教生活和佛教生活有关的世界观与人生观差别，究竟认识到什么程度是不很清楚的。不过，在人的一生中，从自身的精神变化理应看出意志的决定关系，但实际上又不是仔细去观察。在农本社会为背景的亚洲文化圈中，有人提出最大的弱点是对宗教彼岸意识的淡薄，可否以这一理由去理解亦不甚清楚。总之，强首并不热衷于追从求助来世的观念，他明确地选择了现世的人间世界，我们在这里要问他对所谓的儒者之道，究竟是怎样想的呢？

关于这一个问题，可以从强首有趣的婚姻观上具体反映出来。他在年轻时和一家比他身分低的工匠女儿未经过正式婚礼结婚了。在他年龄到20岁的时候，他的父母见到儿子算是已经出世，于是问他，你将微贱的女子当做伴侣，不感到羞耻吗？同时还劝告他找一个容貌与品行双全的女子再婚。对此，他以下面的回答拒绝了父母的意见。

> “强首再拜曰，贫且贱，非所羞也，学道而不行之，诚所羞也，尝闻古人之言曰，糟糠之妻不下堂，贫贱之交不可忘，则贱妾所不忍弃者也。”①

强首并不是常想出身贫贱如何，而是常想是不是把儒教知识付诸实践。在强调知和行兼备的儒教教义上，他表现出彻底的实践主义者态度。他引用的所谓糟糠之妻和贫贱之交一些文句原出自《后汉书》宋弘传。反映出他对三史亦有深刻了解。

---

① 《三国史记·强首传》。

强首一方面是儒教伦理的实践主义者，另一方面，由于他文笔卓越，在朝廷中发挥了巨大作用。在太宗武烈王即位那一年(654)，唐朝使臣传来国书，其中有难以判读的地方，遂让强首来念，他当场解释，毫无障碍，以后，王向唐高宗复信时让强首主笔，由于文章出众，善解王意，从此以后，强首得到重用。

其后，强首所撰的外交文书均获得效应，也受到文武王的高度评价，在实现三国统一中，对武功进行评价的同时，对邀请唐朝派兵的强首文章助力不能不给予评价，因此，对强首委以更高的官职，褒奖其功劳。

强首编纂外交文书对国家有功，也可以说因为他有深厚的文章学和汉学的功底并注意其实用性。我们还不能忽视，他的学识基础又是立足于儒教实践主义的知行兼全精神和重视义理的精神。

前面好像已经谈到，国学的成立是神文王二年(682)的事情，据说强首是在神文王末年的十二年（692）去世的。当时，除强首以外，活动的另一个学者是薛聪，除他们两人以外，再没有作为论题提过其他人，由此可以推想，这两位学者对国学的创立可能是实际的推进者。

2、薛　聪

薛聪（655？—740？）是活动于新罗前后的高僧元晓（617—686)的儿子，他的母亲是太宗武烈王的女儿瑶石公主。他字聪智。据传自幼聪明伶俐，从小即领悟道理。又传他以方言读九经训导后生，[①]这指的是借用汉字来标记方言，为使儒学古典更容易更正确地解读。他耕耘的九经，当时在唐朝是通用的，如考虑到新罗国学所教授的课目，九经当指《周易》、《诗经》、《尚书》、《三礼》(《礼记》、《周礼》、《仪礼》)《左传》、《孝经》、《论语》。记载中说他训导后生，如考虑到他密切来往的国王是神文王，另外，

① 参见《三国史记·薛聪传》。

神文王在位2年设置国学，那么，可以推定薛聪与强首一道参与了国学的创设，同时教授过学生。总之，薛聪作为儒学家，在当时和国王关系很接近的位置上，参与并从事政事。

薛聪把称做“花王戒”的、以花比做人的寓言讲给神文王听，该文章载于《三国史记》，我们由此可以看出薛聪被朝廷录用，深入参与了政事。寓言中说，花王牡丹对要进入守厅的美丽的蔷薇，表现出优柔寡断的态度，这时被能够吐放元气消除毒素的白头翁（老姑草）看见，于是，老姑草劝告国王要明晰什么是聪明理智，要接近忠臣，远疏奸臣。这一神话比喻国王要警惕不分美女和忠臣，从政中不能靠感情和欲望办事，须有理性的节制和崇高的道德。神文王敬听此寓言后颇为感动，于是把它记录下来留给以后的国王作为警言。擢升薛聪为高官。

薛聪的文章虽是六朝、初唐朝盛行的高格调的骈俪文体，但内容又是指出儒教德治的理论根据。从而可以说强首和薛聪均是统一新罗初期辈出的儒学家，他们的文章出类拔萃，在说明德治政治方面做出巨大贡献。

这里，强首和薛聪之间有什么更具体的差别，我们认为强首主要是作为汉学来从事儒学的，而薛聪则是作为以经学为中心的儒教哲学家发挥其个性的。

3、崔致远

崔致远（857—950?）是统一新罗后期代表的儒学家。他早期在12岁时赴唐留学，在那里科举及第，从事官职，文名威振，后归国活动。

从强首、薛聪以后直至崔致远，中间一定会学者辈出，但没有传下来。我们想当时国学和读书三品科会培养不少人，但由于入唐留学生不断增多，相对来说国内教育机关的作用萎缩，其重要性看来也不断减少。

进入新罗后期，新罗入唐留学生数字激增。文圣王二年

(840) 左右，从唐朝结束课业后回国的学生数字至少达到 105 人。[1] 他们归国后如何活动，特别是新罗朝廷如何使用他们，不甚详悉，不过，可能和所谓文籍出身的、国内培养的官僚阶层发生矛盾。

崔致远从唐朝归国的时候，没有想到在他前进的路上，并不那样顺坦。我们可以观察他的传记。崔致远，字孤云。他 12 岁时，决心赴唐留学的时候，他的父亲跟他说，你如果 10 年内不能科举及第，我就不认你这个儿子，用此来激励他奋力读书。他由于牢记父亲的嘱咐，一心倾注于学业上，18 岁时在第一回科学考试中合格，委以官职。当时，正好发生黄巢叛乱，崔致远做诸道行营兵马都统高骈的从事官，制讨黄巢檄文，对争取民心取得成功。他的檄文成为当时的名文获得好评，从此，崔致远的名字也一跃出名。当崔致远归国之际，他的明友顾云曾作送别诗给他，从诗中的文句亦可完全了解崔致远的面貌。

"十二乘船渡海来，

文章感动中华国，

十八横行战词苑，

一箭射破金门策。"[2]

崔致远在唐入官后留住 10 年，做过侍读兼翰林学士等官职，在 28 岁 (885)，旅居唐朝 16 年后回到新罗。但是，他的才能没有能在当时的朝廷中发挥作用。大概是因为受到国内文藉出身人们的排挤，当时忌惮他的人也不少。他只录用为一个地方官太守的职务，未被重用。

对此，他在真圣女王时 (894)，曾上书改革当时的弊政的时务策 10 余条，[3] 得到王的高度评价，又授他为阿餐官职。但该时

① 参见《三国史记·真圣王二年》。

② 参见《三国史记·崔致远传》。

③ 参见《三国史记·真圣王八年》。

务策最后亦未能实现，估计是因为当时各种政治派别势力之间存在对立和内部分裂。为此，崔致远弃官，其后，一生放浪于山水间，以诗文消日，最后到海印寺度过余生。

崔致远在唐朝研修学问，确实是以儒教经典为中心的。他回国后经常也是以“儒门末学，海外凡材”[①] 的谦辞表现自己的。有时还称自己为“腐儒”[②]，这些都是讲他基本上是儒教人。另外，他提出的时务策内容是什么未能传下，但是可以认为，他基本上是站在儒教的立场，为恢复德治爱民的政治而提出的具体实践方法。[③]

崔致远在以后的日子，放弃官职，几乎放浪于山水间，编撰诗文、书写佛僧们的碑文，同时亦好像是在发泄怀才不遇，受到挫折的感情。另外，他对抛弃名利，安度清净无欲的佛教生活方式给予深刻的同情，用诗表述了如下感怀。

“狐能化美女，
狸亦作书生，
谁知异类物，
幻惑同人形，
变化尚且艰，
操心良独难，
欲辨真与伪，
愿磨心镜看。”[④]

---

① 参见《三国史记·崔致远传》。

② 圣住寺郎慧和尚碑（《朝鲜金石总览》，上卷），第 74 页。

③ 关于时务策内容的推测在李基白的研究业绩中有表述（《新罗统一期及高丽初期的儒教政治理念》参照）。其要旨为①科举制的实施，②王权的强化，③尊重下级贵族的意见，④可能发表提案，抑制地方豪族势力。

④ 《东文选》卷 4，古意。

崔致远比任何人都更具儒学家的素质与能力，但能够看到他的面目的，只有几种诗文和一部分金石文以及《桂苑笔耕》，就是这些也还需要经过总体的研究，方可说明他的汉学家和其它方面的思想。

除崔致远外，罗末的学者尚有崔承祐和崔彦㧑，他们与崔致远一起称为当代的三崔。崔承祐于真圣女王四年（891）入唐，在那里学习国学，科举及第后回国，在唐朝学习时以文章杰出而著称。崔彦㧑（868—944），十八岁入唐留学，在那里科举及第后从事官职，四十二岁时归国，高丽太祖时做太子的师傅，又做过文翰、翰林院令、平章事等。

此外，还有金云卿、金可纪等有才能的入唐学者在唐书有记载，但由于新罗末期国运日衰，关于他们的更多业绩未能传下。

第七篇　高丽时代的佛教思想

第一章　高丽佛教的若干性质

高丽佛教同儒教、道教（仙思想）及风水地理说等，均是承接新罗朝的精神遗产。它是构成高丽人多种意识形态中的一种精神要素。不过，高丽佛教要比其它思想更为领先，在个人及国家生活中起着精神上的主导作用，堪称具有国教的性质。

在我们历史地讨论高丽佛教的哲学思想之前，拟就高丽佛教的若干性质问题作一些说明。为了使读者便于了解高丽佛教的若干性质问题，准备先就高丽佛教如何适应历史情况，如何开展及发挥佛教的职能问题作一简明说明。

新罗佛教在它的接纳时期，一方面与土俗信仰相结合，另一方面在教学（哲学）中，为这个国家留下空前丰富的业绩。那么，高丽佛教在教学方面的进展，虽不能同新罗时相比，但是，在信与行方面却超过了新罗朝，这一时期举行了新罗时未能见到的举国佛事盛典。

具有举国性质的这一教风从王建太祖信佛的举事中可以清楚地看到它的性质。当时，王室及贵族阶层的意识形态一直发展为一种国风，我们分析研究太祖信佛的态度，就可以晓知高丽佛教的若干性质。

一、太祖信佛的态度

太祖晚年将辅佐后嗣之事顾托给重臣朴述希（？—945），从

传下来的训要条中可以充分了解太祖信佛的情况。现从中选出可兹注目的若干条来分析。

第一，我国家大业有赖于诸佛的护卫，所以，创建禅教、寺院，派遣主持，如后世奸臣执政，请僧徒经营寺院，必将引起争夺，应该杜绝此事发生。[①]

第二，一切寺院均是由道诜（827—898）推断占卜山水，根据地理的顺逆而建，若后世公侯、后妃、朝臣在道诜占定的土地以外增设愿堂，则地德（力）损薄，王业不可永祚，宜警惕滥创之事。[②]

第五，朕靠三韩山川之阴助完成统一大业……西京（平壤）水德顺调，作为我国地脉的根本（中心地），万代可享大业，因此，每当四仲（子、午、卯、酉年）之年，务必巡驻，留过百日，使之永保安宁。

第六，……燃灯（会）是奉事佛的，八关（会）是奉事天灵、五岳、名山、大川、龙神的，因此，切禁后世的奸臣建议神祇及意识的加减……要君臣同乐，虔诚办理。

第十，执掌国家的人要经常警惕起无虑（无事心）之心，应广泛览读经史，以古诫今。周公专制《无逸》一篇进戒成文，要书写张贴这一无逸篇，出入之时务加观省。[③]

上述引文中，最能说明佛教性质的是第一和第六的训要部分。现在就其内容再稍加分析，并体会。

第一之中有“国家大业必资诸佛护卫”，诸佛不会是指距那个时候已经大般涅槃近十五世纪的释迦世尊。无疑是指大乘经典出现的诸佛，即佛法理念人格化、神格化的阿弥陀佛、观世音菩萨等诸佛。那么所说的“诸佛是太祖国家大业的护卫力量”，也不会

---

① 参见《高丽史·太祖条》，第54—55页。

② 参见《高丽史·太祖条》。

③ 参见《高丽史·太祖条》。

是世尊的正法，对太祖来说，它所供奉的佛，只能是根据僧侣或太祖本人灵感体会的佛，即作为神一样，可以得到保佑的佛。

在这里，必然重视肉眼看不到的、能够获取诸佛保佑力量的方法（咒，陀罗尼）以及活动。高丽朝举国上下所举办的燃灯会、经道场、法会、斋等60余种佛事，要比宣扬正法更重要的是着重于求佛保佑治疫、消灾、招福。这种方法与活动是和强调自觉进行自我变革的世尊立场相异，主要是依靠别的力量保佑。这种主张已经在印度传入的许多大乘经典中有过，传入中国，中国化以后又为新罗所接受。

虽然相信诸佛保佑，但还不能断定说太祖就是依他一边倒的。我们看到，他迎高僧、大德为王师、国师，并自觉称弟，不论在创业过程，还是登基之后，在他的施政[①]中，还是力图反映佛的正法。这从太祖依佛教导，自觉进行自我变革的实践可以看出。不过从全面来看，太祖认为，获取诸佛的保佑力量可以增加信心，这一点要比按照正法进行自我实践更为重要。特别是太祖一方面举行燃灯等佛事，一方面作为国家活动又开设奉事天灵、山川、龙神的道教系统八关会，同时还嘱后嗣亦履行奉事，这就综合起来说明太祖具有信仰儒、佛、道教及地理图谶说的混合型意识形态。不过，作为基干还是归依于佛教。可以看出太祖“他力为主”，“自力为伴”，具有两重性的信佛观点。

二、高丽佛教的两重性质
——信佛的二门

上面已经谈过，我们认为太祖信佛的态度也就是决定高丽佛教的性质。其原因是在政治、经济、文化等领域决定行为方向的是王室及少数统治阶层，他们的行为方式不能不成为民众行为的基础。因而太祖的“他力为主”、“自力为伴”的信佛态度的两重性也完全反映在高丽佛教的两重性上。自力的信佛道路，从谛观

① 海州广照寺　真澈大师　宝月乘空塔碑（《朝鲜金石总览》，上卷）。

到惠勤（1320—1376，忠惠代王），以诸经的论、疏等教学（哲学）发展起来；他力的信佛道路是以大兴诸佛保佑、成全所愿为目的的佛事发展起来。前述燃灯会以及无遮大会、百高座会、镇兵道场、倭贼祈禳法席、金光明经道场等众多法会，都是为实现国家的愿望而祈愿诸佛保佑的一种佛事。众所周知，《大藏经》雕板佛事，即从显宗元年（1010）契丹兵入侵开始，花了近40年的时间而进行的《大藏经》雕板，还有高宗十八年（1231）蒙古兵入侵开始，花了16年，在千千万万百姓一心团结下雕造的《八万大藏经》，这些都是为了得到诸佛保佑，击退外来入侵者的一种万民同办的佛事。这种举国的佛事造成泛国民的、他力信佛的风气。高丽朝，随着国王的不同，这种他力信佛的深浅程度有不同，但是，通观整个高丽时代，我们可以认为，高丽佛教同太祖信佛态度一样，都具有"他力为主"、"自力为伴"的两重性。高丽时代，仿佛倾注全部国力来兴办佛事，而佛事中最尊崇的两种护国经典是《仁王经》和《金光明经》。我们分析和研究这两种经典的内容，也可以充分了解高丽朝佛教的两重性。

三、高丽佛教的护国性质

——僧团的主权所在和佛事的主要目标

训要第1中有一件事需要研究的是，关于王室差派寺刹住持的体制问题。太祖训诫要阻止后世奸臣政权勾结僧徒，脱离王室任意争夺寺刹之事发生。这一体制说明僧团隶属王室，主持寺刹，此做法从新罗开始实行，成为一种传统。

在统一新罗以前，国王叙任的僧侣最高统率职务是国统[1]，可以视为僧尼的监督厅是"大书省"[2]，统一后，各州设"州统"一人，各郡设"郡统"一人，元圣王元年，选才气出众的僧侣作称

① 禹贞相、金煐泰：《韩国佛教史》，第43页。
② 同上书，第80页。

为政法典[1] 的僧官，京师中的大型寺院设“衿荷臣”、“上堂”等七八名“寺成典”[2]的官员，以上这些都证明僧团是隶属于王室的。

高丽朝完全继承了这一体系，设立了管理僧侣和僧团诸项活动的僧官制、“僧录司”[3]，还设立了僧侣国家考试制的“僧科制”[4]，更进一步巩固了这一体系。特别是僧科考试，资格考试的“初试”（宗选）虽在寺院进行，但“大选”等7个阶段[5] 的法阶选任考试全部要在国家监督下进行。[6]

僧科制不仅保证了僧侣质量的提高和社会地位，而且在当时王权下使疏远的地方豪族与密集的地方寺院僧侣归到统一的指导体系，收拾混乱的民心也起到积极作用。僧录司则使掌管寺刹的国家管理体制更加巩固。这说明高丽佛教更加坚实地具备新罗以来王室、贵族佛教的性质。

在古代，国家的概念是国土和保护人民的王室中心，即少数贵族统治的共同体，那么，以保护王室为指向的王室（贵族）佛教，就必然具有护国佛教的性质。一个国家的护国佛教是在一定的社会情况中形成。

四、高丽佛教重视现实的性质
——信佛关心的所在

一般来说，宗教主要课题是灵的救济，它的着眼点主要不在现世，而是引导到来世灵的所在，视此为任务的朴素的见解，从古代、中世一直传了下来。特别是佛教，总是要摆脱现实的人间问题而追求将来，它对现实则倾向于采取消极的态度。这种倾向在完全超脱现实作为理想的原始佛教“出世问道”中表现得最为

---

① 参见禹贞相、金煐泰著：《韩国佛教史》，第80页。
② 同上书，第80页。
③ 同上书，第123页。
④ 同上书，第123页。
⑤ 同上书，第123页。
⑥ 同上书，第123页。

清楚，同时在强调现实积极救济的大乘佛教中，从原理上分析也包含这一方面的思想。即在一切众生救济中，作为必须的条件是从自我的欲望中超脱。所以佛教中的超脱现实的道路和参与现实的道路，往往作为一个整体在不同的阶段存在。

从高丽朝信佛关心的所在来看，除僧侣层外，几乎都看成是希望成全现实中的愿望。正式的法会、道场、斋等各项佛事绝大多数是为祈求成全现实中的一切愿望而兴办的。祈求来世到达彼岸世界的庶民趣向不是没有的，但社会主流的信佛关心所在，则是成全现实所愿。这一倾向在新罗时代已经有过，并成为一种民族关心的趋向。

五、诸经的会通理解倾向和混合宗教的性质

——诸经的会通与诸宗教的融合

我国采用了中国的文化方式，中国广为流传的经、论等亦传到我国，它是作为要约（宗要）以及注释来流传的。其中，在中国发展起来的佛教，根据经、论而形成各种经典，并由此而划分为宗派宗教。这种宗教派宗教是很敏感的，但也被接受下来。不过，其中有的并不局限、固执于经、论，而是使之还归到诸经之本世尊的根本精神，并会通诸经，求其理解。阐明这种能够概括一切的立场，功绩卓著的人，在上篇已经论述，当选元晓大师。在高丽朝，继承和再阐明这一会通精神的是大觉国师义天（1055—1101）。这从义天的《祭芬皇寺晓圣文》中可以得到充分了解。义天在高丽尽力扭转教风，顶住新罗末期从中国传来的禅宗一边倒倾向，虽移植当时中国盛行的天台宗，但也不向教的一边倒，而是希图从教观（禅）双修立场来阐明世尊的真面目。高丽中叶，禅宗的中兴祖普照国师知讷，虽也站在强调禅的立场，但并不完全倒向禅，而同时主唱“禅教融摄”、“定（禅）慧（教）双修”。各种经论的会通理解精神，从教理面来看，这是在别的国家所看不到的，高丽佛教正是继承了新罗这一传统形成自己的风格。

在信行方面，亦可看到原有的状况。太祖的宗教是以佛教为

基本骨干，带有混合宗教的性质。它由此而形成高丽的教风。佛教的燃灯会和道教的八关会，它们的始源虽不同，但在这块大地上进行土著化的过程，其仪式内容几乎相似。即同样都明灯，设酒果和歌舞伎乐，君臣共享同乐之际，还要让诸神（天地神明）喜悦，祈求保佑国家和王室的安乐。根据仁宗时僧妙清（？—1135）所说，该朝9年建制并传下来的八圣（堂）思想[1] 就是道、佛、土俗及地理图谶说的一种糅合的形态。八圣堂是一种万神殿，将佛的诸神格与国内各种名山（山神）相配而奉安。这种情况亦可看成是，由新罗时期儒、佛、道的混合物风流道，在适应高丽时精神状况的同时而变化来的。因此，高丽佛教在信行方面具有以佛教为基干的混合宗教的性质。关于它的普遍性质拟在以下论述中加以证明。

---

① "一曰，护国白头岳，太白仙人实德文殊师利菩萨。
二曰，龙围岳，六通尊者，实德释迦佛。
三曰，月城岳，天仙实德，大辨才天神。
四曰，驹丽平壤仙人，实德燃燃佛。
五曰，驹丽木觅仙人，实德毗婆尸佛。
六曰，松乐震士居士，实德金刚索菩萨
七曰，甑城岳神人，实德勒叉天王
八曰，头岳天女，实德不动优婆夷。"

第二章　高丽佛教哲学的展开

佛教一般是以三学（戒、定、慧）及三藏（经、律、论）来表现，相当于哲学的部分是“慧”和“论”。由于佛教有很多相异的经和论，因此，三藏本身的内容也是多种多样的。但佛教历史的形态，即三藏所指向的历史样态，就是适应于时代的问题状况那一三藏的历史的、社会的实践形态。从而了解三藏中，慧和论的历史展开形态应该同各该时期佛教的社会实践一起来考虑。如果慧（理念）不是根据历史条件展开，那么这种理念也就和社会问题、现状无关了，同时，对各该历史时期的“现实生活”不会有任何意义，也不可能正确提供宣传理念的任何前提条件。

从这一观点出发，笔者在历史地论述高丽时代佛教哲学思想时，将国家生活的大的变革时期分为4个时期，在每一个时期分别考察①当时社会的主要情况并由此而引起的问题，随之进行的全民族盛大佛事，②当时成为主流并加广泛流传的经、论等教学（哲学）情况。

一、第1期：中央集权的王权确立期（太祖～靖宗，918—1046）

1. 社会状况和信佛方式

王建（877—943）统一了近半世纪处于战乱中的后三国，他在世时，当然直至第3代定宗为止，亦还未确立强大的中央集权的王权。王建胸怀智略，度量博大，精力充沛，但他又是一个忠实的佛弟子。是否由于这一关系，他在统一过程中尽量避免杀害无辜，在战争前后对敌国将相宽大为怀，实行与地方豪族的婚姻政策，使他们和王室结成不可分割的血缘关系。对豪族在地方享

受的权威几乎全部默认，王权对他们的统治力量微不足道，统帅他们的政府机构也未加健全。

太祖这一宽容的包摄主义态度，以及对半自治性质的地方行政形态的默认，虽适应于王朝交替的过渡期，但对建设强大的国家却是不适应的。从外来敌人的入侵中保卫国家，严正地确立国家秩序上考虑，也迫切需要从外戚跋扈中恢复王权，确立中央集权的王权。

(1) 科举制度下的文官政治和儒教

在上述情况下，某种程度恢复王权是在定宗即位初(946)、戚臣王规(？—945)退治后实现的。中央集权的封建官僚体制至光宗时奠定基础，经过景宗到成宗时完成了这一体制。光宗的奴隶按检法强行实施(七年)，功臣骨肉不加区别，权豪强族的断然肃清(十一年)，汉唐封建体制下官僚选拔制科举制的导入和实行(九年)，按照百官品阶，以回色(紫、丹、绯、绿)区别制服，通过衣制使带有阶级性质的官僚秩序制度化(十一年)等，均是中央集权的王权确立基础作业。这一体制至成宗时，经过两次改编基本告成。阶层的官僚体制又通过相应的土地制度的改革更加巩固。即根据有功之人的功劳大小、官品的高下，实行配定给田多寡的科田制，从而使金字塔式的中央集权的王权体制更行巩固。

在牢固树立这一社会体制中，最必须的条件是甚至能够用自己的生命维护这一秩序，并能卓越地领导百姓的人才，也就是说不用武力，而是用政治原理和义来引导百姓，在这一方面正是需要能够完成此任务的、有能力的社会人才。选拔人才，录用官僚，就是科举制度的实施。

为了预先选拔国家需要的人才，并能具备充当领导人的才能，成为国家的栋梁之才，就需要设立教育机关，即建立培养官僚的大学。其中规模最大的是开京的国子监(成宗十一年)。

科举制度和学校，统治体制和政治原理，这四者互相配合、互有联系。政治原理是阶层体制中官僚的政治原理，科举制度是选

拔官僚的制度，学校（国子监）是研修这一政治原理，培养人才的教育机关。国家的兴亡要靠官僚们对政治原理的忠实与否（对伦理的忠实与否）来决定。这里最根本的、也是最重要的问题是官僚们研修政治原理，掌握伦理性的问题。强调政治原理和伦理性是儒教哲学和伦理。故成宗提出“欲兴周孔之风，冀致唐虞之理”[①]，几乎全部采用了汉土（特别是唐代）的制度。成为这一体制的基础是儒教的理念和伦理，国家把这一理念和伦理作为国家的指导思想。成宗又提出：“凡理国家必先务本，务本莫过于孝”[②]，这就是说，以忠孝为基干的儒教伦理成为全体国民所要崇尚并实行的一种伦理。

这样把无秩序的政治现实匡正于阶层的社会体制中，同时使之固定化，其基础理论是儒教。因此，儒教的出现，不论在政治史上还是在思想史上，作为一个历史事件，需要大记特记的。

（2）僧科制和僧录司

作为金字塔式的、阶层的王权体制指导原理儒教，主要是为官僚层确定了精神原理。与此相应的是，对国民上下广泛而深层次的精神思想界一直起领导作用的佛教界，遵照国家的要求亦采取了措施。那就是僧科制的实施。据推测几乎和光宗九年实行科举制同一个时期，国家设立了僧科制。僧科制是选拔正确疏导国民精神的僧侣国家考试制。在前一章已经谈到，僧科制一方面要推动僧侣的质量提高，用制度来保证其社会地位，另一方面要顺应国家体制，使之统一思想，并使各行其事、放任散漫的佛教界纳入统一的制度。

在实行僧科制前，从太祖时开始就有过僧录司[③]，专门掌管僧

---

① 参见《高丽史·选举志·学校条》，成宗五年7月教书。

② 同上，成宗九年教书。

③ 参见禹贞相、金煐泰著《韩国佛教史》，第123页。李载昌：《高丽佛教的僧科、僧录司制度》，载《韩国佛教思想史》，第438、439页。崇山朴吉真博士：《华甲纪念论文集》1975年10月。

侣和教团的诸般事宜，是国家代行机关。它是对僧团实行指导和管理的机构，目的为使教团顺应国家要求来处理事务。僧录司分左右两衙，各衙内有国家任命的职官职，即分为僧维、僧王、僧录、都僧录等职制与法阶，而总摄两衙的是都僧统。僧录司内，在僧录下设事务职，编制是僧记事二人，俗记事二人。[①] 我们认为，由于太祖时设立了这一僧录司，光宗时又实行了僧科制，自然有助于佛教教团内部秩序的确立和僧侣质量的提高，并且由于行政上隶属于国家体制的上层，思想上又从纵的方面密切结合起来，佛教教团对国家的领导层亦能起一种思想上的约束作用。

2、朝廷的信佛方式

太祖统一三国之前，向内奉卿崔凝（898—932）说："昔日，新罗建九层塔（皇龙寺），成全大业，朕在开京建七层塔，在西京（平壤）建九层塔，借以玄功，割除群丑（凶），合三韩为一家。卿为朕专制发愿疏"。[②] 另在讨伐后百济以后，太祖在黄山（连山）创建的开泰寺落成华严法会亲制的疏愿文中称："……建对天宣誓，平定巨孽（妖物），拯救涂炭中的百姓，并使之在乡里安心务农，上信佛力，心以玄威（神秘的威力）支撑，二十四年水击火攻，亲冒矢石，南征东讨千里，以干戈为枕，丙申秋季，与百济交战于崇信城边，一呼之下，狂凶瓦解，再击战鼓，逆党仿似水雪消融……为报答佛圣支持、山灵赞助，特命司宪营造莲宫（刹），山号称之为天护，寺名定为开泰，祈望佛威庇护，天力扶持。"[③]

从上述两段文章中可以看出太祖造塔是为得到佛的玄功。他统一三韩确信是上靠佛圣的威力，山灵的帮助。因此，他还大声疾呼将来也祈求佛的威力给以庇护，天力给予扶持。由此我们可以知道当时佛教主要任务是让佛的玄威保佑人们，这要比按照佛

① 参见李载昌著《高丽佛教的僧科、僧录司制度》，第439页。

② 《高丽史·崔凝传·列传》。第71页（影印本）。

③ 参见《东国舆地胜览·连山县开泰寺条》。

的正法去更新人间更为重要。“藏经道场”、《～斋》名义下举行的一切佛事都是为求得佛的玄威而进行的。

第2代定宗，在公元946年，亲自徒行7里至开国寺奉安佛舍利，为各寺刹纳谷7万石，命用在颁布佛典的财团（经宝）和奖励佛法广学的财团（广学宝）。[①]

光宗时创建的太祖的愿堂奉恩寺，先妣刘氏的愿堂佛日寺，为先妣追福的崇善寺，还有归法（十四年）、弘化、游岩、三归（十九年）等寺刹，均具有为国家朝廷祈愿繁荣的裨补寺院性质。

但是，王室和贵族主导下建立的许多寺院，佛事杂多，因此有许多副作用和弊端，这在光宗时开始表现出来。高丽史中对光宗十九年佛事的弊端作了如下叙述。

> “王信谗，多杀内，自怀疑，欲消罪恶广设斋，会无赖辈作为出家，以求饱饫饫者坌至，或以饼饵米豆柴炭施与，京外道路不可胜数，列置放生所就傍近寺院。”[②]

这种不良风气随着岁月长流更加严重。制止这一弊端是从第6代成宗开始的。成宗即位的那一个月（景宗六年11月，公元981年），以八关会的杂技不经烦扰为由而加以废止[③]，四年10月，禁止以家为寺[④]，六年10月，令两京停止八关会的举行[⑤]。

高丽朝最崇儒的君主成宗陶醉于儒教，认为儒教是将国王视为顶点的、国家秩序的精神原理。而对祈愿神秘玄功保佑的佛事则觉得是人力、物力的浪费，从而对超越感性、深奥的睿智界佛教采取了消极的态度。

---

① 参见《高丽史·定宗条》，第60页。
② 《高丽史·世家·光宗条》。
③ 参见《高丽史·成宗条》，第66页。
④ 同上书，第70页。
⑤ 同上书，第72页。

但是，国家存在着难以解决的内忧外患。这种内忧外患在显宗时不断发生。显宗在位 22 年中的前 10 年，是国家大灾难持续的时期。

显宗 12 岁册封为大良君后，几次幸免他的从娣也是从嫂辈的千秋太后（964—1029）所施的杀害阴谋，后来靠武臣康兆（？—1010）等的改变，消除太后的侧近人金致阳（？—1009）等邪党，登上了王位。显宗从幼年开始，在命运的大道上痛感自己无力。于是在其元年（1010）闰二年恢复成宗废止的燃灯会[①]，同年 11 月，契丹主通告要亲征高丽后，国王恢复八关会，并亲临威风楼与民同乐，同月（16 日），契丹主率大军 40 万，越过鸭绿江南侵，西北诸州陷落，二年正月 1 日，焚荡开京，王经广州蒙尘全州[②]。丹兵驻扎开京之际，为使契丹军撤走，又举办了所谓的"镇兵大藏经板雕造"[③] 的大型佛事。据传"由于丹兵停留开京不予撤走，王与群臣发无上大愿，雕造《大藏经》板本，后丹兵随之而退"[④] 丹兵在汉城 10 天后，于该月 11 日撤出汉城，侵入国境满 2 个月零 2 天，最后复撤至鸭绿江那边[⑤]

3 年 5 月，东女真入侵清河、迎日、长鬐县，王命文演等驱逐敌徒，一方面拆除庆州的朝游宫，以其资材补修龙寺塔，一方面，在丙戌年召僧侣入内殿开讲《仁王般若经》。[⑥]

进入高丽朝，在内殿讲护国经之一的《仁王般若经》这还是第一次。从这时起直至高丽末期，在历代朝廷中会讲《仁王经》和《金光明经》是很多的。

从击退契丹兵三次入侵后的 11 年开始，直至靖宗末（1046），

---

① 参见《高丽史·成宗条》第 87 页。
② 参见《高丽史·成宗条》，第 88 页。
③ 参见《高丽史·崔忠献传·崔沆条》。
④ 李能和：《朝鲜佛教通史》下卷，第 426 页。
《李相国（奎报）集·丁酉年分·高宗二十四年·大藏经刻板君臣祈告文》。
⑤ 参见《高丽史·显宗条》，第 90—92 页。
⑥ 同上。

约四个半世纪没有什么比较大的国家灾难，在这一个时期进行了许多佛事活动。这一时期新出现的佛事有“藏经道场”、“饭僧”、“行香”、“经行”等。这些大体上是祈愿攘灾招福的仪式。由于国家对这一类大型佛事投入国力甚多，显宗时重臣多次向王进谏说明其不妥当，但是，最终未能得到纠正。

这里特别提出的是，靖宗二年（1036）2月“允许四子之家可以有一子出家”[①] 的事情。这就表示在限制无计划出家的同时，也是确保担任圣道精神教导的指导者（僧侣）意图的一策。

最后还要说明的一点是，靖宗七年（1041）5月，在文德殿设金光明经道场祈雨事[②]。僧侣担任祈雨事本来自与土俗信仰相结合的新罗，那么，高丽佛教也完全继承了这一习俗。

3、佛教哲学

（1）护国经的思想

对于护国经的思想前面已经论述，为了正确了解高丽一代佛事理论根据和高丽人信佛方式，可更详细地考察代表性的护国经，即《仁王般若经》与《金光明经》的思想。

1/.《仁王般若经》的思想

传下来的《仁王般若经》有4种汉译本[③] 但现存的只有姚秦的鸠摩罗什（344—413）译的《佛说仁王护国般若波罗蜜经》和唐朝不空（705—774）译的《仁王护国般若波罗蜜多经》。该经没

① 参见《高丽史·靖宗条二年5月》。

② 参见《高丽史·靖宗条七年5月庚午》。

③ 第一种汉译：西晋的竺法护（266—315；秦始皇二年—建兴元年）译的《仁王般若经》参考，《武周录》第12，《周元录》第14，《贞元录》第24。
第二种汉译：鸠摩罗什译的《仁王护国般若波罗蜜多经》参考，同上。
第三种汉译：梁真谛（495—569，永元元年，太建元年）译的《仁王经》参考，同上。
第四种汉译：唐不空（705—774，神龙元年，大历九年）译的《仁王护国般若波罗蜜多经》。

有梵语本，对内容[①]也有疑问，故在梁、唐引起诸多混乱，但经过智顗（隋，538—597）、吉藏（隋，549—623）及圆测（613—696）等许多高僧为此经著疏，从隋、唐以来，为东洋三国广为信奉。高丽学人对这一汉译经未存疑问就接受下来，笔者对此经的真伪问题不准备讨论，只拟考察先人们所坚信的这部经的要旨。两部汉译均分为8品，4品的品名略有不同，但内容几乎相同。这里，以内容经过补充的不空译本为蓝本，必要时参考罗什译本来考察。

第1序品（同），第2观空品（观如来品），第3菩萨教化品（菩萨行品），第4二谛品（同），第5护国品（同），第6散华品（不思议品），第7长持品（奉持品），第8嘱累品（同）。

此经主要内容是教说菩萨护佛果（佛的境地），护十地行[②]因缘和护国的因缘，谈菩萨护佛果和十地行的因缘，在其他的《般若经》、《华严经》也有，但是，把般若波罗蜜多和护国的因缘联结起来说，却是此经的特点。同菩萨护佛果和十地行一样，诸国王将般若波罗蜜多化为自己精神去受持、诵读、义解此经，即同镇护国家的因缘联系在一起。特别是强调此经的受持、诵读、义解就是使之达到愿望的如意珠。此外，值得注意的是，假若来世有保护三宝的诸王，五方菩萨就会去到那一国家保护其国土之说。

此经序品[③]的内容仿佛暗示与世尊二十九年说的《般若经》有

---

① 般若波罗蜜多 prajñā-pāramitā 是菩萨在精神境界中必守的六德（度）之一。六度（六波罗蜜）指布施波罗蜜、忍辱、精进、禅定、般若（智慧），pāramitā 汉译为“度彼岸”，即意为从烦恼的此岸度往消失烦恼的涅槃彼岸。当说到“彼岸”的时候，意为转往文学上的理想国土，但是，这一空间的指向性从佛教本意来看，是一种毫无现实意义的指向性。从而“度彼岸”的正确看法是，从自己心中的此岸再自我升华到更高阶段的彼岸。所以，般若波罗蜜多的汉译“智度”应是“智净化”以及“智升华”之意。

② 十地，是指菩萨升华到精神境地的过程阶段，即①欢喜地②离垢地③发光地④焰慧地⑤难胜地⑥现前地⑦远行地⑧不动地⑨善慧地⑩法云地。

③ 罗什译，同《佛说仁王护国般若波罗蜜经》，第7受持品中叙述“五大力菩萨往护其国”，不空译，同上经，第7奉持品中说成“五方菩萨摩诃萨往护其国”。

所不同[①]。即在一个时候，佛于王舍城耆阇崛山许多部众集合的地方，发以前所没有的大光明，出现稀有之相，这时，大众都相互问其原因，波斯匿王虽向舍利弗等大比丘、弥勒等诸菩萨、无后土居士等问其原因，但是，谁也未作回答。[②]世尊视众眼色接着说："佛告大众，知十六大国王意欲问护国因缘，吾今先为诸菩萨摩诃萨，说护佛果因缘护十地因缘，谛听谛听，善思念之"[③]，这就暗示护佛果护十地行即为护国的基础因缘。

此经是以波斯匿王问问题，世尊回答的教说形式进行的。

第2观如来（空）品中强调菩萨护佛果及护十地行是为菩萨修行般若波罗蜜多，按照法来实践的[④]。即不坚持一切存在的差异，彻底领悟诸法的实相"空"，同时坚持与其相应的心持，就是护佛果及十地行。[⑤]从这一意思来分析，般若波罗蜜多是诸佛的智母，一切诸佛都要说般若波罗蜜多。[⑥]为了说明这一点，甚至还说，即使广施布施令三千大千世界充满七宝，也不能与受持、诵读、义解此经一句等同。[⑦]

第3菩萨行品中，护十地的菩萨教说；第一，如何修行，第二，如何化导众生，第三，用什么样的相（姿势）表示住（关心）与观（透视及评价）的。

第一，十地行菩萨的修行法，即指向精神境界的心持自我升华（自我醇化）法，就是五忍法。五忍指"伏忍""信忍""顺忍""无生忍""寂灭忍"；"忍"是"安忍"和"忍可"的意思，也

① 罗什译，同上经，第825页。
② 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·序品》第835页。
③ 鸠摩罗什译：《仁王护国般若波罗蜜多经·观空品》第825页。
④ "护佛果者，诸菩萨摩诃萨，应如是往教化一切……不观色相，不观如受想行识我人知见……不观相不观如……是为菩萨修行般若波罗蜜多"（不空译，《仁王护国般若波罗蜜多经·观如来品》）。
⑤ "若有修习般若波罗蜜多经者，听者譬如幻士无说无听，法同法性犹如虚空……菩萨摩诃萨护佛果为若此"（不空译，同上经·观如来品》，第836页）。
⑥ 同上经，二谛品，第839页。
⑦ 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·观如来品》，第836页。

是用抑制心性复杂的欲望来涵养纯粹的人格（本觉）。菩萨实行般若波罗蜜多，具体来说就是修行五忍法。[1]

最初"伏忍"的"伏"，意思是修习观慧，能够调伏烦恼之义；在这一伏忍位中有更加细致的住忍（十心）、行忍（十行）、回向忍等三忍。十地中又分初地、二地、三地。

第2的"信忍"的"信"，是指"随顺法慧，信解伏忍所证之法"，第3的"顺忍"是指领会信忍后修胜慧，接着"随顺无生"；在此顺忍位中又有更为详尽的焰慧、难胜和现前等三忍。

第4的"无生忍"的"无生"，意为"理寂不生起"，在此位上有远行、不动、善慧等三忍。

第5的"寂灭忍"的"寂忍"，意为"一切法界常寂不动"，此位中有法云等觉（一切智）忍，它是佛、菩萨的境位。这样，5忍法仔细来分，在十地上加上四忍（伏忍的3忍，寂灭忍的等觉）成为14忍。

一切众生的烦恼和诸佛法身的应化，均在三界中形成，三界中断无明者即是佛，失恃无明，自性清净的本觉性，即是诸佛的一切智，同时也是诸佛菩萨行本。[2]因此，护十地行的菩萨一定要在开显涵养本觉性的具体执行过程中修14忍。

第二，菩萨是如何化导众生的？

菩萨自始至终在自行处、佛行处修行，自觉领悟一切智见，现在化导众生的方法也是强调自觉。这种方法虽不是一定之规，但一般认为，菩萨根据所住佛刹，就成为那一国家希望的、现实的最高领导人，那么在那里修相应数量的法门，再用适于情况的德来教化众生。

"若菩萨摩诃萨住百佛刹，作赡部洲转轮圣王，修百法明

① 参见不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·菩萨行品》，第836页。

② 参见不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·菩萨行品》，第837页。

门，以檀波罗蜜多住平等心，化四天下一切众生，若菩萨摩诃萨住千佛刹，作忉利天王，修千法明门说十善道，化一切众生……若菩萨摩诃萨住不可说不可说佛刹，作第四禅大梵王为三界王，修不可说不可说法明门，得理尽三昧同行佛行处，尽三界原普利众生如佛境界。”①

这是菩萨成为诸王身，实行化导的方法。②

第三，菩萨是用什么样的相（姿势）来观（事务）③，又是如何住（关心）的？

有情的主体用肉眼来看仿似存在，假如用透视事物实相的智眼来看，它又像所有事物一样，在眼中稍作闪烁又行消失，与幻化身相同，因此，在这一点（实相）上来看，万有均为平等，“菩萨摩诃萨应如是观，以幻化身而见幻化，正住平等无有彼我，如是观察化利众生。”④

这一品的要旨是教说菩萨应具有的姿态，就是说菩萨在实践中，在化导他人之中，以及在观察一切有情的态度中，掌握基本的心持，是以幻士而见幻化来透视诸法的实相，具备脱离一切执著的、“空”的心相（般若）。在这种心持之中，是没有彼我，以平等之心普渡众生。因此，实相，即自觉的内面，般若中的“空”，是诸佛菩萨的智母。⑤

关于般若的“空”论证称为辨胜义谛（真谛），分析人世间和人生的现实结构的一切理论，称为世（俗）谛，此2谛分别是什么，2谛之间关系又是什么？此问题在第4，二谛品中有教说。2

---

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·菩萨行品》，第837页。

② 参见不空译，同上经，同上品，第837页。

③ 这里讲的观，不是指观察事物的“像”或“理”，而是透视事物的实相，把握事物的意思乃至价值。

④ 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·菩萨行品》，第838页。

⑤ 参见不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·二谛品》及同上经，第6，不思议品。

谛的要旨用偈来教说如下：

“法性本无性，胜义谛空如。诸有幻有法，三假集假有。诸法因缘有，有无义如是。有无本自二，譬如牛角二。照解见无二，二谛常不即……于解常自一，于谛常自二。了达此一二，真入胜义谛。”①

上项用偈来说明 2 谛的真理，对现代人来说不会得到充分的了解。因此，为了现代人理解方便起见，作一些注解恐是需要的。

“空”是指佛教的根本命题三法印，即“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”，将这三句话集约之后即成“空”。“空”不是说现实事物中的无，也不是指一切行为和事物作为永远不变的个体存在，而是“作为众缘和合的事物，时时刻刻变化过程中的现象存在”，它表示直到最后，众缘四散，自然就成“空”。这也就是说，现实的存在并映照到肉眼中的“色”，用永恒的阶段所透视（照见）的智眼来看，仍旧是“空”的那种色，故称“色即是空”。另从“空”不是虚空事物（色）的实相来看，亦可说是“空即是色”。现代人思考一种论理时习惯用 S＝P，还有 S≠P 的方法，那么，“色即是空”，“空即是色”的命题，对现代人来说，也许认为是一种矛盾的论理。但是，它们的这一命题并不是作为某一客观事物的属性来说明个体的性质，而是，将一切事物的现象和它具有的自我无化性（空性）同时来表明的。事物的自我无化性称为“空性”，理解事物具有空性，称为“空义”，彻底领悟空性、空义，返照自己存在，脱离一切相的执著，自我无化烦恼（贪、瞋、痴），就是“空用”，这就是所说的般若波罗蜜多。般若波罗蜜多没有一切差别相和自他相，往往是在化利一切众生时，又没有化利相，它是诸佛、菩萨的智母，那么，如法成全它，就是护十地、护佛果。这

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·二谛品》，第 838 页。

就暗示，般若波罗蜜多的如法修行，即仁王的姿态和脱离一切相的执著，利化众生的菩萨姿态一样，均是以护国作为基础因缘的。

此经的固有法门、护国的直接因缘，在第5护国品中作如下教说。

> “一切国土若欲乱时，有诸灾难贼来破坏，汝等诸王应当受持读诵般若波罗蜜多。严饰道场，置百佛像、百菩萨像、百师子座，诸百法师，解说此经，于诸座前，然种种灯，烧种种香，散杂花，广大供养衣食卧具、饮食汤药、序舍床座，一切共事，每日二时讲读此经。”[①]

在此强调的是，受持、读诵并讲说此经即可成为攘灾招福的巨大力量。

> “若国欲乱，鬼神先乱，鬼神乱故即万人乱，当有贼起，百姓丧亡，国王太子、王子百官，互相是非，天地变怪，日月众星，失时失度，大火大水及大风等，是诸难起，皆应受持读诵，一切所求，官位富饶，男女慧解，行来随意，人天果报皆得满足，疾疫厄难，即得除愈……破四重戒，作王逆罪……悉得消灭”。[②]

为了强调《般若波罗蜜多经》的受持、读诵的讲说的巨大力量，又用往昔的故事来详述。即，

> “往昔过去释提桓因，为顶生王领四军众，来上天宫，欲藏帝释，时彼天主即依，过去诸佛教法敷百高座，请百法师，

---

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·护国品》，第840页。

② 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·护国品》第840页。

讲说般若波罗蜜多经，顶生即退，众安乐……昔天罗国王，有一太子，名曰班足，登王位时，外道师，后为善施与王灌顶，乃令班足取千王头，以祀冢间，摩诃迦罗大黑天神……北行万里，乃得一王，名曰普明，其普明王曰，班足言，愿听一日礼敬三宝饭食沙门……时班足王问诸王言，汝等今者皆诵何法，尔时普明即以上偈答班足王，王闻是法亦证空定，欢喜踊跃告诸王，我为外道邪师所误，非汝等咎，汝各还国当请法师，解说般若波罗蜜，时班足王，以国付弟出家。”①

上述的护国品，从新罗以来直至高丽末期，对当时的佛教界起了很大的作用，这一点值得我们注意研究。

教说此经受持的方式即为第7奉持品，奉持品大部分内容和菩萨行品几乎是一样的，不过也有一部分特点。第一，此经的受持、读诵、解说有“七难即灭”妙力的主张，同护国品的内容几乎一样，但作为灾难灭除的速疾门“陀罗尼”的出现却有所不同。第二，不是世尊向比丘、比丘尼咐嘱《般若波罗蜜多经》，而是向国王咐嘱。

世尊告波斯匿王：

“我灭度后法欲灭时，一切有情造恶业故，令诸国土种种灾起，诸国王等为自身、太子、王子、后妃、眷属、百官、百姓、一切国土，即当受持此般若波罗蜜多经，皆得安乐。我以是经咐嘱国王，无王威力不能建立，是故汝等常当受持读诵解说。大王，吾今所化大千世界……此赡部洲十六大国、五百中国、十万小国，是诸国中，若七难起，一切国王为除难故，受持解说此般若波罗蜜多，七难即灭，国土安乐”。②

---

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·护国品》，第840页。

② 不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·奉持品》，第843—844页。

对于灾难产生原因和灾难消灭的方法是这样教说的。

“佛言：大王由赡部洲大小国邑一切人民，不孝父母，不敬师长，沙门婆罗门，国王大臣，不行正法，由此诸恶有是难兴。大王，般若波罗蜜多能出生一切诸佛法、一切菩萨解脱法、如摩尼宝体具众德，能镇毒龙诸恶鬼神，能遂人心所求满足，能应轮王名如意珠，能令难陀跋难陀等诸大龙王降霪甘雨，润泽草木，若于闇夜置高幢上，光照天地明如日出。此般若波罗蜜多亦复如是，汝等诸王应作宝幢及以幢盖烧香散花广大供养，宝函盛经置于宝案，若欲行时，常导其前，所在住处，作七宝帐，众宝为座经于上，种种供养如事父母亦诸天奉事帝释，大王，我见诸国一切人王，皆由过去，侍五百佛恭敬供养得为帝王，一切圣人，得道果者，来生其国作大利益，若王福尽无道之时，圣人舍去，灾难竟起，大王若来世有诸国王，建立正法护三宝者，我今五方菩萨摩诃萨众往护其国”。[1]“是五菩萨摩诃萨，各与如是无量大众，于汝国中作大利益，当立形像供养之。”[2]

金刚手菩萨等对此作了回答，他们向佛说：

“世尊，我等本愿承佛神力，十方世界一切国土，若有此经受持读诵解说之处，我常各与如是眷属于一念顷即至其所，守护正法，建立正法，令其国界无诸灾难，刀兵疾疫一切皆除，世尊，我有陀罗尼能持拥护，是一切佛本所修行速疾之门。若人得闻一经于耳，所有罪障悉皆消灭，况复诵习而令通利，以法威力当令国界永无难，即于佛前，异口同音，说

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·奉持品》，第843页。
② 同上经，同上品，第843页。

陀罗尼曰……。”①

从上面看到的几种教说，即①此经的受持、读诵、讲说有除灭七难之力，②此经不是咐嘱比丘，而是咐嘱国王，③此经将转轮圣王名为如意珠，④由五方菩萨来世守护三宝，⑤由于一切人王过去恭敬供养5百佛而成王等，故使高丽历代人王均笃信此经的教说。

最后的第八嘱累品反复强调佛灭后，此经和三宝的守护咐嘱给波斯匿王，以及正法衰亡的各种原因和《般若波罗蜜多经》的无量功德。

其中，还向诸王预示并训诫来世，佛法破灭为人间带来的种种情况。试看如下几点：

第一，佛灭后的五浊世，国王、大臣等自信高贵，法制四部众，不许出家修道，营造佛塔佛像，以兵奴法互动干戈，佛法乃破。

第二，恶比丘接受别请法，知识比丘以相互亲善斋会等形式求福，自行外道，百姓深受苦难，国土遭到破坏。

第三，仿似狮子身中的虫不停吞食狮子肉一般，国王、大臣、四部众相继作出破佛、破国的因缘。

第四，国王、大臣记籍佛弟子，设置典官非理役使大小僧统，等等。

这就是说，诸王应该盟誓坚守佛的预言和训诫，为此，佛特向诸王再三嘱咐：

“此经名仁王般若波罗蜜多（经），亦得名为甘露法药，若有服行态愈诸疾，大王般若波罗蜜多所有功德，犹如虚空能

① 不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·奉持品》，第843—844页。

护仁王及诸众生，犹如垣路亦如城壁，是故汝等应当受持。”[①]

从上面我们看到此经的思想内容，同时还了解到新罗以来到高丽末代为止，佛教界几个确定了的问题。

第一，此经从新罗惠亮、圆光法师等开设以来到高丽朝，成为高丽朝盛行的“百高座会”的典据。

第二，此经具有主体的、自觉的自我升华思想，同时有受持读诵可获得神奇功效的教说，成为主体的自我拯救和咒术的他力信仰所共同存在的典据。

第三，佛派五方菩萨至受持者国家并守护该国家，这里指的佛、菩萨已经不是历史上的佛与菩萨，而是将其变为超人的神格化的东西。

第四，高丽朝盛行的，从而产生许多问题的“饭僧”，缘起于此经。

第五，此经的教说不是咐嘱比丘，而是咐嘱国王，它是高丽佛教王室管理体制的典据。

第六，鬼神的存在和鬼神闻听此经后善行，成为护国的善神等。

上述这些特点也是佛教与原有的巫俗信仰相结合的原因，佛教给巫俗提供了高度发展的理论外衣，同时，佛教自身亦具有了巫俗方面的色彩。

2/.《金光明经》的思想

此经传入我国，是新罗圣德王时，由金思谦从唐朝携回《（金光明）最胜王经》（704）开始的。为此经设道场是新罗景德王十二年（753）的事情，当时令大贤大德讲解此经，以在大旱中（753）求雨。到高丽时期，在靖宗七年（1041）3月，于文德殿设

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·嘱累品》，第844页。

此经道场求雨，这是第一次。从此以后，设经道场仅次于仁王经道场。据了解此经从梵文本中汉译过来，是历经三世纪之久，共为 5 本。[①]高丽时期可能流通早在新罗时期传入的《最胜王经》，笔者想以此译经作为基础来进行考察。

关于《金光明经》的经题，智顗（538—597）《金光明经玄义》（531—632 录）中的解释值得一看。他说金、光、明三字是此经所阐明的大宗目，即表示佛的三身与三德。“金的体”表示本来清净的佛的法身，“金的光”表示慈光遍照，大智普照的报身，“金的彰明”表示为利乐众生，而进行大活动的化身胜德。此外，《最胜王经》意为金是万物中尊贵的，与王相似，此经在大乘经中占有王座的位置。

这部汉译经虽有 31 品，如果把它相似的内容合并起来，可分为 9 组。我们先将昙无谶译本和梵本及义净译的诸品列出对照表，而后将此译经的各组法门概要摘引出来，鸟瞰此经的轮廓，再就此经特有的内容作一考察。

---

① 第一次汉译经：北凉的昙无谶译（412—426）4 卷 18 品《金光明经》。第二次汉译经：陈的真谛译（548—569）7 卷 32 品《金光明经》。第三次汉译经：北周的耶舍崛多于武帝治下，汉译（561—577）5 卷 20 品《金光明更广大辩十陀罗尼经》。第四次汉译经：隋的沙门宝贵，在开皇十七年（595），由沙门彦琮和学士费长房协助，将前记诸译本和阇那崛多与印度带来的二品合成为 24 品《合部金光明经》。第五，汉译：唐则天武后时，长安三年（703），义净（635—713）将从印度携回的新梵本进行汉译，10 卷 31 品《金光明最胜王经》，《金光明经》的梵本与昙无谶译的内容几乎一样，可能是经过逐步的补充，跟义净译的原本变为相同。5 本中，真谛译和耶舍崛多译未能保留，现存的 3 本是，昙无谶译和宝贵的《合本金光明经》，义净译的《金光明最胜王经》等。《金光明经》的梵本，在尼泊尔国作为九法宝中之一保存着。

梵本、两译本各品对照表及内容概要

昙无谶译本（梵 本）	义净译本		内 容 概 要
品 名	品 名		
1. 序（1. Nidāna）	1. 序		预示此经的法门梗概
2. 寿 量（2. Tathāgatā-yopramānirdesa）	2. 如来寿量 3. 分别三身	第一组	教说历史上佛（释尊）的存在根源，即无限的大生命体性如来的存在和第3样相。再次阐明法华、华严等提出的信仰对象。
3. 忏 悔（3. SaDna） （4. Desna） 4. 赞 叹（5. Kamlakera）	4. 梦见金鼓 5. 灭业障 6. 最净地陀罗尼 7. 莲花喻 8. 金胜陀罗尼	第二组	教说忏悔的功德和灭罪业障的要法。即，①至心礼敬、忏悔十方诸佛是业障除灭之路，业障永远除灭的四法，除灭困难的四业障，此经讲说者的四利，此经说国土之王受到无量大众的拥护（5品），②根据土地和十波罗蜜行实行的十障断除法，提示适合于各地的净地陀罗尼（6品），③教说在佛的赞叹中自己走向忏悔（7品），④教说灭罪业障的助业，持咒礼敬法（8品）。
5. 空（6. Sunyatā）	9. 重显空性 10. 依空满愿	第三组	教示般若的“空”是忏悔的根柢和我法二空修行的空因，自我空化是行万善万德的基础。

续表(1)

6. 四天王 (7. Catur maha-raja)	11. 四天王观察人天 12. 四天王护国	第四组	四天王见到奉持此经的国王人民，率领 28 部神将护卫它，受到尊敬，同时，四天王本身成为此正法的守护者，而守护此经传持的国王。需注意可禳灾招福的多闻天王的神咒。
	13. 无染著陀罗尼 14. 如意宝珠	第五组	陀罗尼指非法、非非法，但它对诸菩萨有利，无染著陀罗尼是诸菩萨修行、受持的法，因而是菩萨母，它又是安立正道、理趣、势力的法，故称三世诸佛母。世尊说此陀罗
7. 大辩才天女 (8. Sarasvatt-deav) 8. 功德天 (9. Sri-mahadeva) (10. Sarvabudha-bodhi-sattva-Samdhacant 9. 坚牢地神 (11. Drhhuthi-devata) 10. 散脂鬼神 (12. Sañjaya)	15. 大辩才天女 16. 大吉祥天女 17. 大吉祥天女增长财物 18. 坚牢地神 19. 僧慎尔耶药叉大将	第六组	尼，在如意珠品中教示世尊和观自在菩萨、执金刚秘密主菩萨、梵天王、帝释、四天王等的神咒。辩才天女、吉祥天女、坚牢地神、药叉大将等诸神，根据各神的权能守护、饶益此经受持、读诵、讲说者。即辩才天女给此经的奉持者以聪明大智和自在辩才，吉祥天女使之充满一切生资，坚牢地神保护土地使之获利，药叉大将可消除一切灾难，给予福德智慧。教示各种权能发挥的各种神咒。

续表(2)

11. 正　论 (13. Derendra-Samaya) 12. 善　集 (14. Susambhava)	20. 正法正论 21. 善　生　王	第七组	说王以正法消除偏党统御民众，让民众行十善，国土昌平丰乐，是王的正道，预言若王不尊重正法，行非法，国土即亡。作为王法正论的实例举出往昔世尊作善生王实行仁爱惠施，用正法治国，特别是听受护持此经的因缘谭善生王品。
13. 鬼　神 (15. Yaksa)	22. 诸天药叉护持		天界诸神使此经的奉持者守护国土安宁度日。属性质上的六类。
14. 授　记 (16. Vyakarna) 15. 除　病 (17. Vyadhiprasamna) 16. 流　水 (18. Matsya-Vaincya) 17. 舍　身 (19. Vyāght)	23. 授　记 24. 除　病 25. 长者子流水 26. 舍身	第八组	为救济众生，从精神与物质两方面作出贡献将来可成佛，或可结下大菩提成就的因缘。即，妙幢菩萨从世尊那里得到将来成佛的授记，昔往他是长者的持水，向他学习医术可救诸多病人。向涸池十千鱼类投送水和饵，使其成活，并向其读诵大乘经来解脱结缘，死后升天，这就是子流水，他是世尊的前身，而十千鱼类则是十千天子的前身。上述即是净因谭和投身饥虎实践菩萨难行的菩萨修行谭。
18. 赞　佛 (20. Sara-Tathāgatastava)	27. 十方菩萨赞叹 28. 妙幢菩萨赞叹 29. 菩提树神赞叹 30. 大辩才天女赞叹	第九组	诸大菩萨、诸神按照各自的权能，对佛最大的赞叹。
19. 嘱　累	31. 付　嘱		世尊说毕大法，咐嘱诸菩萨和一切人天奉持此经，并命广宣流布、长留久住，凡圣均要盟誓不惜身命，紧跟佛敕，帝释王也要盟约拥护此经，魔子也要誓约不去防害此经的奉持。

上表摘要表示了此经的主要的梗概，同时叙述了有关诸品的要旨。其中，有两组是此经的主要组成部分，亦是高丽人笃信的内容。这两组中，主要是论与自我升华过程相应的陀罗尼功德。第4组表示拥护正法上的诸神机能和主张，第7组是说根据正法国王实行的治国要谛，第8组是强调作大菩提的因缘需有献身精神，以上诸品从内容上来看，与第2组和第4组相近，在表中的内容概要项下已经说明，这里可以省略。

第一，第2组的诸品（四品—八品）教说主要指出主体的自我变革的实践过程，即断除凡夫的一切烦恼障，使之接近无上菩提的境界。

第4金鼓品中的主要内容是妙幢菩萨梦中见到并听到婆罗门桴击金鼓的声音，并在其中演说忏悔法。由450余句伽他（诗句）组成的教说包括几种内容，现试加分析。

①金鼓巨响可以“使听到此声的一切有情，灭除诸多苦业和罪障”，它具有一种非同一般的魔力。[①]

②是对已负重罪，向十方诸佛至心忏悔的教说。[②]所谓一切恶业，是指对种姓、财产自恃尊高，盛年时的放逸行，心恒邪念，口陈恶言，随顺不善友，贫穷时谄诳行，贪爱女人，不敬三宝，无知正法，不孝父母等。

③此《最胜王经》及与其相应的忏悔，可除灭极重罪业。[③]

④号召佛前的忏悔及对佛的赞叹和恳切希望成全所愿。所谓成全所愿就是希望得到佛智和现实中的各种愿望，即，身体不具者、病苦者恢复健康，犯法者与刑者免罚，盲者得见，贫者致富，女变为男等。

---

① 参见不空译《仁王护国般若波罗蜜多经梦・见金鼓品》，第410页。

② 参见不空译同上经，同上品，第411页。

③ “最胜金光明，能除诸恶业，若人百千劫造罪极重罪，暂时发露重恶尽消除，依此金光明，作如是忏悔，由斯能速尽一切诸苦业”（不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经・梦见金鼓品》，第412页。）

世尊听到上述妙幢的梦中所闻，说："若有闻者，获福甚多，广利有情，灭除罪业。"[①]

第5灭业障品中教说在业障除灭为因的忏悔中，永远除灭业障的四法，即，难以除灭的业障，此经讲说的国土四福利，此经讲说国的国王得到无量天众的拥护等。

第6最净地陀罗尼品虽是以菩萨十地各阶段相应的陀罗尼为主题，但亦教说先行自我升华的各种问题，即作为十菩提心因的十波罗因，成全各波罗蜜的王法（共50种），各地可有的2种无明（共20种），十地相应的十波罗蜜及十种发心等。十地相应的世尊教说陀罗尼不可能一一列举，只写下初地咒文和余地咒文的名称。

"依功德力"为名称的初地咒文：

怛姪他　哺睥瞒　曼奴喇剃　独虎　独虎　耶跋　苏利瑜　阿婆婆萨底　耶跋　旃达睜　怛底　多跋达　咯叉漫　憚荼钵　喇诃啼　矩噜　诃初[②]

二地，善安乐住，三地，难胜力，四地，大利益，五地，种种功德庄严，六地，圆满地，七地，法胜行，八地，无书藏，九地，无量门，十地，破金刚山[③] 等。诸佛要比恒河沙数更多，各地咒文即是众多诸佛为拥护各地菩萨而教说的。若有诵持此陀罗尼咒者，即可从诸怖畏、恶兽、恶鬼、人、非人等怨贼、灾横及诸般苦恼中脱离，解脱五障，不忘该境地（初地—10地）[④]

第8金胜陀罗尼品就是世尊举出"金胜"的咒文以教示善住菩萨的。

---

① 不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·梦见金鼓品》。

② 《仁王护国般若波罗蜜多经·最净地陀罗尼品》，第420页。

③ 《仁王护国般若波罗蜜多经·最净地陀罗尼品》，第420—421页。

④ 参见同上经，同上品第420—421页。

陀罗尼的持咒法先说诸佛、诸菩萨的名字，至心礼敬后诵咒，即：

南无十方一切诸佛，南无诸大菩萨摩诃萨，

南谟声闻缘觉一切贤圣，

南谟释迦牟尼佛……（外 23 佛）南谟观自在菩萨……（外 9 菩萨）（金胜）咒曰：

南谟喝囉　怛娜怛喇夜也　怛姪他　君娣矩折僃　壹室哩　蜜室哩　莎诃[①]

持咒的功德和进行的步骤如下：

此咒因是三世佛母，所以咒的受持者将有无量无边的福德，持咒即是恭敬、尊重、赞叹诸佛，诸佛为该人授记无上正等觉。此外，此咒的能持者将尽享衣食财宝，多闻聪慧，无病长寿，得福甚多，随所愿求。此咒的能持者还可证得无上菩提，常与金城山菩萨、慈氏菩萨、妙吉祥菩萨、大冰伽罗菩萨同在，得到诸菩萨的保佑。因此，能持者一定要按如下步骤（法）进行持咒法。

首先要诵持一万零八遍，而后在暗室庄严设道场，散月 1 日（阴历 16 日），清净沐浴，着鲜洁衣服，进行烧香、散花、饮食等各种供养。进入道场要赞叹礼敬前述诸佛菩萨，并至心殷重，忏悔先罪。

接着，右膝着地，诵咒一万零八遍，端坐思维，念其所愿，日未出时，在道场净食黑食，一日只进一次食，至 15 日后方可出道场。如此进行，可使此人福德威力不可思议，所有愿望均可满足。[②]

第 13 无染著陀罗尼品包括难以下定义的咒语和教说世尊咒

---

① 《仁王护国般若波罗蜜多经·金晴陀罗尼品》，第 423 页。

② 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·金晴陀罗尼品》，第 423—424 页。

及其功德，第 14 如意珠品是教示世尊的如意珠咒和诸菩萨咒，诸天（神）、诸大龙咒。

“陀罗尼是怎样的句义?”世尊在回答舍利弗提问时说：

> “陀罗尼者，非方处，非非方处，非法非非法，非道去，非未来，非现在，非事非非事，非缘非非缘，非行非非行，无有法生亦无法灭，然为利益诸菩萨故，作如是说，于此陀罗尼功用，正道理趣势力安立，即是诸佛功德，诸佛禁戒，诸佛所学，诸佛秘意，诸佛生处，故名无梁著陀罗尼最妙法门。”[①]

对以上问答如果作一些解释的话，那么，就说明咒语并不是用概念来归纳的一种方法，而是一种不受现在、将来、过去任何一种时间的限制，也不是用任何一种事、缘、行可以归纳的、一种非合理的神奇修行法。但是，此咒又因是安立正道理趣势力，诸佛秘意，诸佛生处，故有利于诸菩萨的功用。

因此，体会到无染著陀罗尼[②] 的菩萨与佛无不同，供养、尊重菩萨也就是供养佛的。能够正确受持此咒的人，即使遇到百千劫，只要发出正愿，身体即不受刀仗、毒药、水火、猛兽的遭害。这是因为此陀罗尼是过去、将来、现在的诸佛母。

不分心相的染、净[③]，可随意使一切灾厄远离，具有消灾安得权能的陀罗尼，在如意宝珠陀罗尼品中进行演说。此项咒语较短，但持咒者的姓名、住处、消灾内容都要同时诵出，这是很特殊的。

---

① 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·金晴陀罗尼品》，第 431—432 页。

② “怛姪他　删陀喇　嗢多喇　苏之钵啰　底瑟耻哆　苏那魔　苏钵喇底瑟耻哆　鼻逝也　跛罗　萨底也　钵喇底慎若　苏阿　嘘诃　慎若那末底　嗢波弹毘　阿伐那末底　阿毘师弹毘　阿毘耶诃啰　输婆伐底苏尼室喇多薄虎郡社　阿毘婆驮　莎诃”（同上经，同上品，第 432 页。）

③ 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·金晴陀罗尼品》。第 433 页。

怛姪他　儞耶　儞耶　儞耶　尼民达哩　窒哩卢迦　卢羯
窒哩　输编波儞　曷喀叉　曷喀叉[①]

我某甲及此住处，一切恐怖所存苦恼雷电霹雳，乃至狂死，悉皆远离，莎诃。

值得注意的是，向世尊禀告、演说与观自在菩萨性质和形式相同，但内容略有不同的如意宝珠陀罗尼，还有向世尊禀告、演说的执金刚秘密主菩萨的“无胜”，梵天王的“梵治”，帝释天王的“折罗扇”，四天王的“施一切无畏”。而五大龙王则按其自己的性质向世尊奉献如意珠神咒，一方面希望哀愍慈悲纳受，一方面愿断掉诸苦恼的根源悭贪种子，使之脱离龙趣。[②]

世尊闻此咒说：“此等神咒皆有大力，能随众生心所求事，悉令圆满，为大利益，除不至心，汝等勿疑。”[③]

第二，在第4组的第四天王观察人天品中，四天王并同诸眷属向世尊禀告决心说，我等闻《最胜王经》[④] 的甘露法味，气力充实，威光增益，神通倍胜。

四天王还说：“我等四天王修行此法，常说正法，以此化世。可使天龙、药叉以及诸人王以正法化世，让诸恶鬼神远去，与28部药叉大将用净天眼观察世人，守护此瞻部洲，若国王遭怨敌侵扰，流行饥馑疾疫，四王将至该国广宣流布是经，由于经力之故，可令无量百千灾厄之事悉皆除遣……若有受持此经的四部众，该人王可根据四众需要供给供养，若无有缺少，四天王即令彼国王

① 《仁王护国般若波罗蜜多经·金睛陀罗尼品》，第433页。
② 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·金睛陀罗尼品》，第434页。
③ 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·金晴陀罗尼品》，第434页。
④ 四天王是欲界六天（①四天王，②忉利天，③夜摩天，④兜率天，⑤化乐天，⑥他化自在天）中第一四天王的四王，即守护须弥四洲的四神。1）持国天王守护东洲，2）增长天王守护南洲，3）广目天王守护西洲，4）多闻天王守护北洲。

和国人悉皆离灾安稳。"①

第12四天王护国品载有更加具体的教说，这要比前品中所教说的此经的功德，此经的受持者更具有不可思议的功德，对四天王与此经的受持者拥护其国土等内容说明得更为详尽。特别是教说接受四天王守护的受持形式与咒语，更是独具特色的。

"世尊闻四天王恭敬供养金光明经，及能拥护诸持经者，赞言善哉善哉……若有人王恭敬供养此金光明最胜经典，汝等应当动加守护，令得安稳，汝诸四王……护是经者，即是护持未来现在诸佛正法，汝等四王及余天众并诸药叉与阿苏罗共斗时，常得胜利，汝等若能护持是经，由经力故，能除众苦怨贼饥馑及疾疫。"②

四天王禀告世尊：

"世尊，若彼国王，见于四众受持经者，恭敬守护犹如父母，一切所须皆供给，我等四王常为守护，令诸有情无不尊敬，是故我等并与无量药叉诸神，随此经王所流布处，潜身拥护，令无留难，亦当护念听是经人，诸国王等除其衰患，悉令安稳，他方怨贼皆使退散"。③

接着说此经受持中，人王应具备的态度：

"如是人王，不应放逸令心散乱，当生恭敬至诚殷重，听受如是最胜经王，欲听之时，先当庄严最上宫室，王所爱重

① 参见不空译《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王观察人天品》，第427页。
② 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第427页。
③ 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第427页。

显赫之处，香水洒地，散众名花，安置师子殊胜法座，以诸主今宝而为技饰，张施种种宝盖幢幡，烧无价香奏诸音乐，其王尔时净澡浴以香涂身，著新净衣及诸璎珞，坐小卑座不生高举，舍自在位，离诸骄慢，端心正念，听是经王。”①

同时，人王在恭敬供养此经和持经者时，为使四天王欢喜，还要靠近法座设置4个王座，让四王与人王共听正法，吩咐以王的善根和福分向四天王施布施②。

世尊吩咐四天王，人王至心听受此经，并能拥护恭敬供养的有情，要帮助人王除灭衰恼。这时，四天王中一王叫多闻天王的，禀告世尊自己有如意摩尼宝珠陀罗尼。

说是如果众生有人喜欢受持此（咒）者，彼功德无量，可得到多闻天王拥护，离苦得乐，同时还能够享受福乐二种资粮。

此持经者如果首先能够诵护身咒（7遍），神咒（17遍），本咒（如意摩尼宝心咒4遍），最后依法诵召多闻天王神咒，多闻天王则可生慈爱欢喜之心，即变为小儿形或老比丘像，手持如意摩尼宝珠，走进道场，以恭敬的身态口称佛名，向持咒者说："按照你的所求，均可如愿"。③

多闻天王说明此咒后，世尊说："善哉，天王，汝能破裂一切众生贫穷苦网，令得富乐说是神咒，复令此经广行于世。"④

从以上所见，《金光明经》内容上同《仁王般若经》有许多地方相似，但在一、两点上是有不同的。即此经教说的是陀罗尼的权能，这一权能能使达到天上菩提功德和达到现世欲望的功德二者并存，同时还教说自力救济的道路与他力救济的道路并存。此外，作为神的佛、菩萨和人格化的诸神同时登场，这同《仁王

① 不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第428页。
② 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第429页。
③ 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第430—431页。
④ 参见《仁王护国般若波罗蜜多经·四天王护国品》，第432页。

经》几乎一样，但是，像四天王及其它诸神经常守护信奉佛法的国王与人民，按照佛法拓宽国王的治国要谛等，要比《仁王经》稍有差别。

(2) 谛观《天台四教仪》的要旨

从元晓的《法华经宗要》来看，我们可以知道在新罗时期已经传入《法华经》，当然，关于法华思想的研究也会大量进行。同时，据传中国隋代智顗大师（538—597，法号智者）创始的天台宗教义亦传入新罗[①]，但详细内容不得而知。到高丽时，将智顗的著述《法华玄义》（10卷）、《四教义》（12卷7万字）的内容缩小为9千字，成为该著述的概要，这就是谛观《天台四教仪》。

关于谛观的传记及其《天台四教仪》由来的记录，在我国文献中是看不到的，但是，在中国宋朝咸淳年中生存的天台学者志盘著述《佛祖传记》第7卷可以看到有关记录，即法师谛观，高丽人。当时，中国吴越王钱俶看到《永嘉集》上有"同除四住"一语，即向德韶国师求问其义，德韶说："此乃教义，应问天台宗的义寂"。于是，立即问义寂，回答说："此是智者大师著《妙法莲花经玄义》的位妙中出现的文句。然而，唐末，天台宗教籍均流散海外，如今再难以看到"。为此，吴越王遣使者并携文书和50种财宝，前往高丽命求该书。高丽光宗二年（960），谛观携教乘在去中国时，高丽王对谛观说："教乘可带走，但是《智论疏》、《仁王疏》、《华严骨目》、《五百门论》不能带走"，此外，"到中国求师，要就难题相问，他若回答不出，就应夺回教文回来"。谛观到中国后，听说螺溪寺义寂讲授超众，于是，前往参谒，深感心服敬佩，其后10年期间拜义寂为师。不知是哪一天，谛观坐着死去。他著述的《天台四教仪》藏于箱中，未曾对任何人讲过，人们在他死后打开箱盖发现内藏《天台四教仪》。据说此著述四处盛传，

---

① "支那天台一派，至荆溪尊者，传于新罗法融，传之利膺，利膺传之顺莫"（晁说之《般若经》序）。

对初学启蒙给予巨大的帮助。

谛观的《四教仪》，将天台思想要旨给以最精辟的概括，它作为一部概说书，作为后世天台宗基本教义的入门书，在东方三国成为初学者的指针。

此《四教仪》所集约的内容，就是所谓的智顗大师“五时八教的教判”①。此教判全部网罗大师理解的大小乘经典，他按照自己的方式将其成立的经纬分作5个时期，又将多种多样的经典教说内容分为8种，即分为化仪四教、化法四教，这是天台宗立场所见的一种佛教概说书。分为5时的世尊一代教说内容如下：

五时	期间	说的经	说意
1、华严时	——成道后21日间	——华严经	——拟宜
2、鹿苑时	——成道后12年间	——阿含经	——诱引
3、方等时	——下面8年间	——维摩、楞伽经等	——弹诃
4、般若时	——下面21年间	——般若经	——淘汰
5、法华时	——最后八年间	——法华经	——开会
5、涅槃时	——最后三个月间	——涅槃经	——捃拾

首先来看五时、五味及化仪四教。第1时是世尊在格雅近郊菩提树下，21天说正觉内容的圆满修多罗（华严经）时期，此教说不经过从小乘到大乘阶段，而是直接说圆教，称为“顿教”，此教说一切声闻，如聋哑人一样是听不到的，把“说意”称为“拟宜”。第1时比喻为太阳早晨升起映照高山。同时，这第一个教说内容还比喻为牛的乳味。

第2时说，上面的教法既然用声闻不可能理解，那么，就降

① 教判，即教相判释，它的内容全部网罗多种多样的大小乘经典，经过批判整理评价各经的价值，其中最基本的是为信奉的经典定位，即为具有最高价值的理论根据定位。这是宗派成立的需要，也是各宗的纲要。

低教法的等次，开始以《阿含经》（四谛、十二缘起、六道）说给5比丘，12年间，将说法的场所移到鹿野苑，此称鹿苑时。这一教说表示进入大乘是要经过一定阶段，逐渐地去实现，故称“渐教”。从进入大乘以诱导的方法去实现这一意义来讲，将说意称之为“诱引”。这一第2时被比喻为太阳照射幽谷，而它的教说内容又用牛奶结成牛酪来比喻。

第3时表示，在介于欲界和色界之间的大宝坊，八年期间说《方等经》等大乘，弹斥小乘，说意称作“弹诃”，第3时被比喻为“含时”，说教内容比喻为从牛酪变为“生酥味”。

第4时是在鹫峰山，白鹭池等地，21年期间说《般若经》的时期，比喻为太阳的禺中，教说内容比喻为“熟酥味”。上述方等时、般若时的教说均属渐教，而般若则是让“淘汰”小乘，引入绝大乘法，说意亦称“淘汰”。

第5时是在摩竭陀灵鹫山，8年期间说《法华经》《涅槃经》的时期，“法华经”为上述各种教说开明方便，同时和会各种教说使之如实体，故说意称作“开会”。《涅槃经》是说在法华会上收拾不受救济的根机，故称“捃拾”。第5时称作太阳“正中”，没有偏影之时，教说内容用熟酥再产生“醍醐之味”来比喻。

化仪四教是区别正觉，进一步来说区别主体根机及行动样态和有关教说内容的；化法四教则与主体根机无关，它是区别教说本身客观形态的不同。

化仪四教是指顿、渐、秘密、不定四教，第3的秘密教，由于上述4时中如来三轮不可思议，故为这个人说“顿”，为哪个人说“渐”，使之互不了解而能获得利益，故称“秘密教”。

为什么称为“不定教”，上述4时中由于用佛陀的一个声音来说法，由于如来的不可思议的能力，故让众生与渐说中获得“顿”的利益，在顿说中获得“渐”的利益，因为利益所得不同，故称“不定教”。

化法四教即藏、通、别、圆等教，藏教指小乘三藏（经、律、

论）教，通教是由上述藏教到别教、圆教的过渡，即三种都一样，用无言说的道来使色为体，转入空，故称“通教”。

别教与前面的两教不同，和下面的圆教亦不同，由此而称作“别教”。阐明大乘经不广泛摄及菩萨的历劫、修行、行位、次第，这就是别教的相，而别教阐明的则是界外独善菩萨的法。圆教指圆妙、圆满、圆足、圆顿，均说大乘经中的佛境界，同三乘一起，不摄位次的均属此教。

最后，同圆教有关、法华中心思想之一的正修十乘观法与四教名称相同，但发现意思却不同。

①观不可思议境（界）。这一境地（心的阶段）就是所谓的一念心，具足无减三千性相和百界千如，即空、即假、即中的境地，也是不分前后，广大圆满、横竖自在的境地。[①]

一念三千和即空、即假、即中，即三谛圆融说是法华天台的基本思想，现在需要大略介绍其说意的内容。

法华天台家将众生迷悟的世界区分为十法界，即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人道、天道（凡六）和声闻、缘觉、菩萨与佛，各法界又分别有十法界，总共成为百法界，此外，各法界又有10如是，就是如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是如、如是报、如是本末究竟，总共是1千法界；这1千法界又各有三世间（众生世间、国土世间＝器世间、五蕴世间），这就成了三法界。上述10法界中作为凡六界的地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人道、天道原来被认为是众生轮回的朴素而客观的住处，到佛阶段，从原理上来分析是还原于主体心持，表示主体存在的形态。即按照主体心持如何，或者是落入地狱，或者是达到佛的境地。

从而说明三千法界最终源于一念心，故称“一念三千”。还有即空是照见假有（色），所以它融摄即假，既不落入空，也不执著

---

① 参见《谛观录》、《天台四教仪》，载《韩国的思想大全集》卷1，第523页。

于色（假有），而是处于“中”。这就是所谓的“即中”。空、假、中任何一谛均不会离开，而是相摄关系，故称三谛圆融。三谛圆融的境地，一方面具足一念心三千法，一方面又不执著于任何法，而同横竖圆满自在的佛境地相同。

②是真正唤起菩提心。这是依据妙境发四弘誓愿，使自他聪明，上求下化。

③是善巧安心止观。这是说前述妙理变为体，并时常寂然而称作定，由寂而照射称之为慧。

④是破法偏。此是用三观（空观、假观、中观）来破三惑（见思惑、尘沙惑、无明惑）。

⑤是识通塞。塞，指苦、集、十二因缘、六蔽（掩盖净心的六种悭贪、破戒、瞋恚、懈怠、散乱、愚痴）、尘沙、无明。通，指道、灭、灭因缘的智、六度、一心三观。

⑥是道品调适。这里是说根据⑤的识通塞的观法尚不能觉悟，其原因在于尚不能适合使用 37 道品[①]，亦正因为此，而用掩盖道品以适合自己的根机，来进入妙理。

⑦是对治助开。这是指正道障碍很多，圆理不开时，为事成而修行五停心、六度等。

⑧是了解位次，此是让修行者不存在增上慢的。

⑨是表示能以安忍。在逆顺中安然不动，策进五品[②]，进入六根。

⑩是没有法爱。此是不执著于十信相似之道，必须进入居住真实之理[③]

这里要补充的是，古窥视《法华经》中心思想之一“开权显

---

① 道品是指进入涅槃的 37 种修行德目，即四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道。

② 修行五品圆教的人，10 信前的 5 种阶位①随意品②读诵品③说法品④兼行六度品⑤正行六度品。

③ 同上，《天台四教仪》，第 523—524 页。

实”时，往往忽略了对《四教仪》的介绍。

“开权显实”的权，是指方便的权现，此语用方便的权现来表示真实的。开权显实，从佛的侧面来看是意趣，从众生侧面来看则意趣不同。佛的侧面所见的、开权显实的意趣是“开迹显本”，众生侧面所见的、开权显实的意趣是“开三显一”。“开迹显本”是80岁入灭的释迦佛，作为久远实成的本佛、法身佛，所权现的本佛之迹。此法身佛是使一切众生永久成佛的原理。“开三显一”，指开解三乘（声闻、缘觉、菩萨）道，显出一乘道而使之归一。《法华经》以前，在《般若经》、《华严经》中，为区别声闻、缘觉、菩萨的三乘，建立得果上的差别，驱除二乘，提高了菩萨乘。但在《法华经》中说三乘不过是为了诱引众生，真实目的是要使各乘统归一佛乘。即，强调“一乘真，三乘方便”。这一主张虽然驱逐声闻、缘觉，但作为方便教，反而将其解救出来，而菩萨乘也不是与二乘对立的绝对存在，三乘是在所有一佛乘中掮拾的。此主张称作“唯有一乘法，无二亦无三”。为此，“开权显实”的思想提出了使一切众生成佛的、久远实成的法身佛，它的理论是将分裂为三乘的教理归一为一佛乘。“开权显实”和“三谛圆融”思想，在《法华经》中都包括进去，就是说《法华经》在当时是结合了诸经这一方面主张。

上面观察了谛观的《天台四教仪》主要内容，从而也大致了解到智顗五时八教的教判内容，当然，这一教判思想是在错误前提下提出的误判。尽管如此，对此教判，从高丽时期起直至近期，我国的佛教界人士几乎不予怀疑，而且十分相信。其实，此教判是智顗大师假定的一种五时之说，这与佛陀的历史事实完全不相符合，他所提出的理论也是在这一前提下开展的。也就是说，智顗大师一时未能了解到他所接触的大小乘各种经典成立的历史经纬，即他完全不了解大乘经典是佛灭后，五世纪前后，由一些思想继承人假托佛口，希图使佛意发展而编织的理论。

所以，今天若要正确了解谛观的思想，首先要对历史上以及

文化上各种制约中形成的思想产物，即智顗的教判，彻底进行批判并纠正其误判的内容。虽然谛观《四教仪》完全重复智顗所持思想误判，但是，谛观并不亚于智顗，也是非常聪明的，故其智慧与《四教仪》对佛界的影响也是不能低估的。

（3）均如的华严教学广释

光宗时活跃的华严教学高僧、高丽一代著作最丰富的是圆通首座均如法师（923—973）。在大师著述《释华严教分记圆通钞》（海印寺藏版）第10卷后附录的《大华严首座圆通两重大师均如传》是，大师入寂后1世纪左右，文宗二十八年（1074）进士赫连挺所撰。其结构是①降诞灵验分，②出家清益分，③姊妹齐贤分，④立义定宗分，⑤解释诸章分，⑥感通神异分，⑦歌行化世分，⑧译歌现德分，⑨感应降魔分，⑩变易生死分。现对主要梗概作一介绍。均如新罗景明王七年（923，甄萱32年，后唐同光元年，天祐20年），由父边焕性、母占命于黄州荆岳所生。母，六十岁时怀师，20旬（7个月）生下，其容貌不能与人伦相比，甚是丑陋，于是弃婴于路旁，飞来两只乌鸦用双翅不断遮盖婴体，路人看到感到奇怪，找到他家去问，父母为之忏悔，叹息中又将孩子抱回。小孩在襁褓中即会念圆满偈（《华严经》中的偈），接受父亲的口授均能背诵，到志学的年龄，受业于复兴寺识贤，后即被灵通寺义顺收学。当时，海印寺有华严二大司宗，其中一人是观惠，后百济甄萱的福田，另一人是希朗，高丽太祖的福田，观惠的南岳（智异山）派门徒和希朗的北岳（小白山浮石寺）派门徒之间，意见分歧，甚至水火不相容。均如虽是北岳派的门孙，但概叹两派之间的矛盾，于是，和仁裕首座共同主张和会归一，佛门老少均倾向于均如。大师对《华严经》中先公之钞30余意重要部分，删去烦文，对稀微之处则详作阐明，广引各种经论。在此基础上，大师对中国华严宗第2祖智俨和第3祖法藏的著述，以及义湘祖师的《一乘法界图》，编篡了如下69卷详细的诠释书。

智俨的著述	均如的诠译书（69）
华严搜玄方轨	——华严搜玄方轨记（10）
华严孔目章	——孔目章记 （8）
华严五十要问答	——五十要问答记 （4）
入法界品抄	——入法界品抄记 （1）
十句章	——十句章圆通记 （2）

法藏的著述	均如的著述
华严五教章 3	——释华严教分记圆通钞（10）
华严旨归章 1	——释华严旨归章圆通钞（2）
华严经明法品内三宝章	——华严三宝章圆通记 （2）
探玄记 20	——释探玄记圆通钞 （28）
义湘的一乘法界图	——一乘法界图圆通记 （2）

特别是法师为使下根机庶民易于了解圣贤的妙理，用乡歌作“普贤十种愿王歌”11首，广为流传，这是需要特别加以记述的。普贤十愿歌本来是用吏读文写的词恼歌，翰林学士崔行归将其用汉诗七言律翻译过来，宋朝君臣见此称赞“此词恼歌主乃一佛之出世”。法师光宗十八年向国王发誓，作新营造的归法寺主持，于光宗二十四年6月17日入寂，享年五十岁。法师被认为是毘婆尸（7佛之1）的化现，他具有的学德堪称东国华严学巨星。

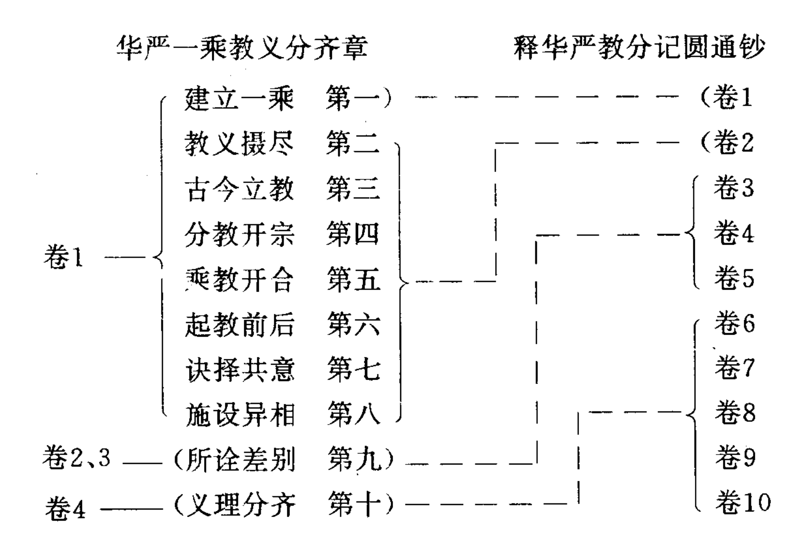
达69卷的均如著述，大部分散失，现存的只有《释华严教分记圆通钞》10卷、《华严三宝章圆通记》2卷，《十句章圆通记》2卷，《释华严旨归章圆通钞》2卷、《一乘法界图圆通记》2卷。现从此著述中选出华严教学几个问题来重点介绍其要旨。

1/. 均如的华严教观

法藏著述中最完整地整理了他的华严思想，成书为《华严一乘教义分齐章》（华严五教章）。均如的华严教观在诠释法藏的五教章《释华严教分记圆通钞》（教分记释）中可以窥视一二。法藏

阐明华严教同其它五教不同，具有特殊的教义，五教章要比他的其它任何一种著述（金狮子章、华严旨归、华严经义海百门）论理清楚，涉及面更加广泛。应该视此为法藏的代表作。均如诠释这一五教章的著述就是《圆通钞》，均如的华严教观与法藏的教观不会不同，但他将其更加细分更加深化了。我们所要探明的正是这一点。

法藏的《华严一乘教义分齐章》4卷和均如的《释华严教分记圆通钞》10卷对照如下：



从上列对照表中可以看出，重点地详尽地论述了与他教有显明区别的“义理分齐第十”。均如的华严教观，从《大方广佛华严经》的经题解释中可以略加知晓。

“此华严一经对人和法并题，法和喻同时列举，体和用共

具，因和果兼有，可谓理尽义圆。大方广佛是法，华严是喻。法之中，佛是人，大方广是法。其中，大是体，方广是用，佛是果，华严是因。”①

根据上述情况，经题7字包括人和法，法和喻，体和用，因和果的意思，关于这一点可再引证华严第四祖证观（清宗）的《华严疏》中的展演无穷段文。

“清净法界，分为理智二门，理开体用为大方广，智开因果即佛华严，又展此目以为初会，又展此会以成后八，又展此九会周遍十方卷摄相书段云以后渐卷乃至不出九会，九会不离初会，初会不离总题，总题不出理智。”②

将自己的经题与清凉疏的一段文一起引证，这表示均如的华严经观同清凉的观点是一致的。这也就是说，一切经法均是华严九会门的敷演，9会是初会的展开，初会是总题7字的敷演，7字题名最终是理、智2门的归着。此2门意味着清净法界的两个方面。从而可以说华严教是阐明一切法摄尽理、智2门的理，一切经法均由此敷演出来，而认此一乘之教，就是均如的华严教观。

2/. 所依心识论

一切法摄尽理、智二门这一原理和一切唯心造（心如工画师，画种种五蕴——夜摩天宫菩萨说偈品）的原理相同，那么，一切法同迷、悟一起，最终归着为一心。从而，一心成为佛教的基本原理，因而也是华严的核心问题。对于一心的心的问题更加深刻的分析，则是五教章的所诠差别第九。在那里举论了10科，即①所依心识，②明佛种性，③行位分齐，④修行时分，⑥断惑分齐，

---

① 《释华严一乘教分记》，金知见编，载《均如华严学全书》下卷，第12页。

② 《释华严一乘教分记》，金知见编，载《均如华严学会全书》下卷，第14页。

⑦二乘回向，⑧佛果义相，⑨摄化境界，⑩佛身开合等。其中，①所依心识，②明佛种性是论心性的原理。在此大量引用《摄大乘论》《瑜伽论》《起信论》等30余种大小乘经论和诸家的心识说，来诠释法藏的心性论。因其内容过于复杂，在此不能一一说明，如果谈谈它的要旨，即需先解说六识、七识、八识、如来藏、三性[1]、三无性[2] 的内容，接着对它的异说进行论辩、批判后，以《华严经》性起品的真性缘起说作为结束。

试看五乘的心识差别观：

①小乘中只有阿赖耶识的名字，而没有说其意思。

②大乘始教的唯识法相系中，阿赖耶识只有一分生灭之意，说明真如凝然常住，与缘起诸法无关。

③大乘终教中理与事融通无碍，故不生灭的真如，按照缘来和合生灭，生起万法。此说与《起信论》相合，与《十地经》的三界唯心所作说相同，亦同如来藏有生死和涅槃的《胜鬘经》之说一样。

④顿教中说，一切法是唯一真如心，它本身是超越语言之道和思维之境的不二境地。

⑤圆教中说，性海圆明，法界缘起无碍自在，一即一切，一切即一，主客圆融，说十心显无尽。[3]

由此，五教的心性义分为5门：

①摄义名门，即具有其义，跟随其名，和小乘教说相同。

②摄理从事门，即包含理，跟随现象（事）的意思，与大乘始教说相同。

③理事无碍门，即真如与生灭并非两种，这是和大乘终教说一样。

---

① ①遍计所执性，②依他起性，③圆成实性。

② ①相无性，②生无性，③胜义无性。

③ 金知见：《教分记》，载《均如华严学全书》，下卷，第136页。

④事尽理题门，即同顿教说一致。

⑤性海具德门，圆教说亦这样主张。

如上所述，法藏的心说被均如原样地接受下来。

第 2 科明佛种的五性成佛、不成佛论，以及均如论证的五性皆成佛说等，因过于复杂烦琐，这里就省略了。

3/. 三性同异义说的解释

三性思想不是华严思想，是唯识论和般若（空）的基础理论，但由于法藏站在一切经法均从那里敷演出来的华严一乘教的立场，故对三性的解释是从自己的立场上进行的。因此，在法藏五教章第 1 教义与齐门中的①三性同异义，②缘起因门六义法，③十玄缘起无碍法，④六相圆融义等 4 种中，最前面论述的是三性义。对此，均如说：

> "三乘义理虽多，不出三性六义，一乘义理虽多，不出十玄六相。"①

于是，对法藏的三性同异义作了多方面的、精密的解释。均如在这一时期广为论证三性有关的经、论有《解深密经》、《楞伽经》等和瑜伽、唯识等各种论，以及三论宗的清辨（650—750），唯识家的护法（530—561），戒贤（520—645），玄奘（600—664）等的学说。

如果把均如所引证过的那种晦涩而片面的诸家论述，向广大读者而不是佛教专家介绍，可能有碍理解其论旨，故拟从《解深密经》和无着（310—390）的《摄大乘论》中摘取部分材料用以了解三性思想的原型。

《般若经》着重于对空的论辩，而对迷悟的主体心识则等闲视之。而《解深密经》则论证了迷悟的主体根源心识（阿赖耶识）说，

---

① 金知见：《教分记》卷 6，1 章，载《均如华严学全书》，第 374 页。

和以一切法的空性为基础的三性（相）、三无（自）性说，并以此而补足了般若思想。

三性（相）[①] 指人间对一切法（事物）所下的存在（观）的3种性质（相），即遍计所执性、依他起性、圆成实性。

①遍记所执性，表示日常人（凡夫）的主观妄情（感性）显露出事物如实存在（朴素的感性实在观）。

②依他起性，表示事物不属自己原因，而是他人的众缘所产生的存在（因缘所生观）。

③圆成实性，事物是由无数原因形成，事物本身的实相是空性，从这一点来看，一切法均平等（空性实相观）。

此三性（相）说发展为三无（自）性说。即遍计所执性是从凡夫的妄情中产生，丢掉妄情，即可明了事物的相是无自性（相无性）的，依他起性是事物因缘所生的存在，表示作为事物没有不变的个体，即无自性（生无性）。圆成实性，作为因缘众生的事物，它的本来基础是无自性（胜义无自性）。上述3性中具有哪一种性，关系到人间的心识（阶段的高下），自觉（即坚持般若的空观）三无性，亦完全关系到心识的眼目，所以，三性三无性和阿赖耶识说同属唯识家的二大思想。无着，在拯救空观教学陷入空无谬见的同时，将说一切有部系统的“有”的教学包容于三性（空性）说之内，希图综合统一各种教学。完成这一构想的《摄大乘论》，正是将《解深密经》、《楞伽经》及其它论中所举论的三相、三元性说和阿赖耶识说全部加以系统化。从唯识说立场来看，这是包括全部佛教教学的、统一的大乘佛教概论。

《摄大乘论》10章是论10胜相的，最初的3相是原理论，后7相是阐明得果的实践论。即论最初3相中的第1应知依止胜相三性的依止，就是阿赖耶识的三义、三相，第2应知胜相是讲三

① 《解深密经》中用“三相”表示，《摄大乘论》中用“三性”表示，但内容几乎相同。

性为阿赖耶识所显，第3应知入胜相是领悟3性的方法。

第1的阿赖耶识三义意思是，①阿赖耶识隐藏在一切法不净品之法中，称作“能藏”，②阿赖耶识隐藏在诸法之中，称作“所藏”，③阿赖耶识执取诸众生我相，称作“执藏”，此即其三种机能。3相是指从发生的角度来看阿赖耶识的三种形态，即阿赖耶识是诸种子的总体，诸种子是阿赖耶识的“自相”，②阿赖耶识产生一切不净品》，因此是“因相”，③阿赖耶识是熏习一切不净品法的种子识，因而称“果相”。

第2的3性依他、分别、真实（依他起性、遍记所执性、圆成实性——新译），可以说是按照阿赖耶识展开的。即依他起性是指阿赖耶识的染污分、清净分的起性，其中染污分，如其机能运转，即成为分别性（遍计所执性），由此再分为十一识，此诸识于境（外界）展开为人、法二我。

此外，阿赖耶识的清净分若机能运转，即出现真实性，此即真如法性。如此教说即为三性门的唯识说。第3是领悟3性的唯识观。多闻熏习的种子活动于如理作意，在见道、修道、究竟道3位中完成万法唯识观。

现在再回到均如对法藏三性同异义的解释上，我们只举出要点略加回味。

均如在解释法藏论辩之前，在引用对空、有见解不同的唯识系法相宗（或瑜伽宗）的护法菩萨和三论宗（空宗）的清辨菩萨有关的诤论、圆测的《唯识论疏》时，勾绘了问题的所在。

“测师唯识疏云：问：慈氏（弥勒）龙猛（龙树），空有各异如何，乃言，千年以前佛法一味耶。答：龙猛说空不分遍计依他，二空故，千年以前未有诤论，千年以后护法清辨，各依自宗以释彼义，护法造广百论，释彼教义，唯依遍计所执为空，清辨造珍掌论，释彼教义云：非唯遍计，余二亦空。

唯遍计是护法也，依他亦空是清辨，是故不会则法相也。”①

这里诤点是唯识系护法认为只有遍计是空，余二为有，三论宗的清辨认为余二亦为空。龙树不分遍计、依他均为空，护法认为依他是有，因此，意见不相一致的是护法。

均如就此诤点，联系始教与终教，站在自己的立场进行了解释。从来是将唯识系与三论系均称为始教，而均如则将唯识系与三论系同时看作始教。

“问，此文之意，亦以护法为始教，清辨为终教耶？答，彼二论师空有之义有二，一者护法菩萨，依他为有者当于始教，清辨菩萨依他为空者当于终教。二者依他之中，亦有二义，一者，不异空之有义，二者，不异有之空义，护法约前，清辨约后，若约此义二师之义，并是终教，今此文则据此义也。”②

若更详尽一些谈谈此注释，就是将依他称作“有”的教（护法）是始教，将依他称作“空”的教（清辨）是终教。然而，依他有两种意思，即与空不同的有义（不异空之有义）和与有有不同的空义（不异有之空义），前者（护法）虽展示三性三无性的空性，但承认有现象和识，后者虽有现象和识，但从实相来看亦视为空，两位论师由于观点不同，强调点也不同，但这两种论旨都是表示“空有相即”之义。故法相、三论均称终教。这样的论说也可能都是因为均如和合各种教义，站在华严圆教的立场上得出的。对上述空与有的争论，均如联系阿赖耶识缘起说和真如缘起说，在教分记中作了如下论述。

---

① 金知见：《唯识论疏》，第384页。

② 金知见：《唯识论疏》，第385页。

问：谈到教宗，因初教分有为和无为，真如凝然不作诸法，而终教又说真如能作一切法，这种说法是否对，抑或有其它原因？

答：若对照此文来看，归结起来谈教宗的别论之门是终教之门。若归结起来论教宗，真如不作诸法者，相当于初教，真如随缘作诸法者，相当于终教，若归结、会合为终教义而真如凝然者，意思是约随缘时，不失自性之义，如此即为一致。清辨与护法的空、有之诤亦是如此，若归结教宗来看，清辨的依他空是终教，只有护法的遍计的空是初教，而会合其义，清辨的依他空者，是不异有之空，护法的依他有者，是不异空之有，如此即为一致。[①]

再简略地来说，初教中，真如凝然，不作诸法，终教中，真如随缘作一切法，将凝然与随缘合在一起来看，凝然是说不失自性，不是说真如不作诸法，此两命题一致。这说明清辨的不异有之空和护法的不异空之有，从真义来看是一致的。这就以真如缘起说会通了清辨和护法之间有关空、有的诤论。[②]

此外，均如引用了关于《摄大乘论》世亲释论中的四种三性。这一四种三性的要旨如下：

什么是文义差别三性，现只以三性来说明法相的差别，圣教通目的三性者，是指一切圣教中，说无常处而提出遍计所执性，说常处提出圆成实性，说不是常，也不是无常时则提出依他起性。如是通目，则是一切圣教。[③]

三性不是指别的，而是一切圣教说的无常、常、非常非无常的命题。

法藏将这一三性用空有相即无碍的华严教义来加以会通，他

---

① 参见金知见编《唯识论疏》，第372页。

② “1. 文义差别（三性），谓知诠旨法相故，2. 三性相从为现理融无性故，3. 具分乘然，现融事相无碍故，4. 圣教通目，以理会教成智故。”见金知见编《唯识论疏》，第387页。

③ 参见金知见编《唯识论疏》，第387页。

说："三性一际，举一全收，真妄互融，性无障碍"[①]，最后结束时说，真如（实）是体（充足者），现象是枝末，没有不称真实，弃妄（超越现象）则回到真如，真如（体）、没有不寂，真妄互相贯通，两者双融，无碍全摄，对此值得一思。[②] 均如对法藏这一见解采取完全吸收的态度。

4/. 缘起因门六义的解释

上述三性思想中提出的问题是依他起性、因缘所生的问题。缘起说的最高境地是法界十玄缘起说（华严理论的核心），但在这一教义解释之前，均如就对同三性有直接关系的种子识缘起六义进行了解释。均如是这样来对种子识缘起六义进行历史考察的。他说，已知的三性中的遍计所执性虽是空、无法，但依他起性则是因缘所生，问题是此法产生几种因缘。种子识缘起六义在五教中如何论议，小乘和顿教（维摩经）中，对此而不论，余三教[③] 则具论。然而小乘虽论因缘生起，但未论第八识（种子识）的受熏持种。又缘起所生法是实有，故亦不论。顿教中念生为颠倒，不生即为不倒，以不生为宗的原因，而未论六义。问剩下的三教中用几法论六义，答曰，初教（大乘始教《解深密经》）取百法中 70 法来论六义，终教（《楞伽经》）中则论恒河沙法，圆教（《华严经》）中则论尘沙法。[④]

种子六义有如下《摄大乘论》偈

胜义诸种子　当知有六种

刹那灭具有　恒随转应知

决定待众缘　唯能引自果

在如上偈中值得体会的是，刹那灭、具有、恒随转、决定、待

① 参见金知见编《唯识论疏》，第 387 页。

② 参见《大正新修大藏经》，卷 45，第 501 页。

③ 三教是法藏的见解，即大乘始教＝《解深密经》，大乘终教＝《楞伽经》，大乘圆教＝《华严经》。

④ 参见金知见编《唯识论疏》，卷 7，第 391 页。

众缘、引自果等。

“刹那灭”是指种子识转变，展开诸法，因而种子和诸有为法刹那之间即生灭。“具有”指种子法的诸法、诸行展开的时候，彼识即和诸法、诸行之果同时存在，因而称“果俱有”。“恒随转”是指在此种子识中，善恶的种子前灭后生，恒常自类相续。

“性决定”是指这一种子识中存在有漏性、无漏性种子，该种子具有善、恶、无记等各自本性而不加改变。

“待众缘”指这一种子定会遇到众缘，现行（展开）诸法。“引自果”指种子引生与其相应的果。均如对唯识家种子六义作了如下解释。[①] 即凡论六义意者，①前因如果不灭，后果即不得生，由于因在前灭在后生，故称“刹那灭”。②来生和已灭并非是因，而已生未灭方得为因，含摄当果，称之为“具有”。③虽然这样（因）与果具有，若得不到缘，即不能生果，重要的是等待缘方可生果，故称“待众缘”。④正像藏中的稻麦等种子一样，若得水土之缘，稻种产生稻实，麦种产生麦果，本识（阿赖耶识）中有三性种，如待缘则善种感善果，恶种感恶果，关于善、恶种都各自决定，从此义来看，当称“决定”。⑤犹如稻种引自稻果，麦种引自麦果，本识中善、恶种各自带来自果，称“引自果”。⑥其它种子与土一起，即为无记性（没有善、恶性）。始初，遇到缘即生果，无缘即不生果，同常随天地而转变一样，三性种子与本识同是无记性，无始而来，遇缘而生果，无缘则不生，不离本识常常随之而转变。因此，阿赖耶识具有六义而形成诸法。

均如在解释六义后，接着引证了弥勒菩萨的《瑜伽论》第5，种子七义。为了使读者较容易地了解这一难解的种子七义，可以窥察《瑜伽论》举论的阿赖耶识五义（概念）。①阿赖耶识按照两种机能（所缘）行事。了别维持我们心身作用的内执受，同时亦了别外界的相。按照阿赖耶识，我们的心身和外界才赋与意义，其

---

① 参见金知见编《唯识论疏》，卷7，第372—373页。

了别的内容，即成为意识内容。②阿赖耶识中伴有作意、触、受、想、思等种的心所。③阿赖耶识和诸法（诸现象）有相互因果关系。第一，作为种子识的阿赖耶识包藏生一切法的种子，该种子为因，显现（种子生现行）诸法（现行法）。此时，阿赖耶识变为因，诸现行法变为果，这一作用是在刹那之间产生的。其次，现行法，其业力（势用）被阿赖耶识所熏习，业力作为种子而蓄积（现行熏种子）。此时，诸法变成因，种子变成果。但是，阿赖耶识中的种子不会展开现行法，许多种子残续于下一个刹那。这个时候不是同一种子继续，而是刹那之间生产新种子，即自类相续（种子生种子）。如是阿赖耶识和诸法以相互因果关系来作用，阿赖耶识把承担业力视为分内的事。④阿赖耶识与诸识一起变转，与六识一起发生作用。⑤阿赖耶识同时具有杂染的一面和还灭的一面。即引起生死流转的杂染的一面（流转门）和灭杂染增大善法种子，走向悟道的一面（还灭门）。

现在，再回到本主题分别介绍《瑜伽论》的种子七义。此七义[①] 是：

第一，无常法，此系因子，不变的常法不能成为事物的因子（事物，事物的因子，也是变转无常的，意即刹那、刹那生灭）。

第二，虽然无常的事物变成因，但同依他性一起变成因子，后来另同自己同一性（具有的种子）变成因子，而不是刹那生灭（刹那生灭的现象具有因和果）。

第三，另虽同依他性一起变为因，后来又同自已同一性变为因，但是，已产生还残存的方能为因，生和灭不能成为种子（如上述俱有之义）。

第四，然而，等待其它缘可成事物之因，若得不到余缘，即不能成为种子（待余缘）。

第五，尽管得到余缘，事物能够变异才能成为因子，但是，事

---

① 参见金知见编《唯识论疏》，下卷，第 395 页。

物不变异则不能成因子。

第六，事物变异，而只有和它有相应功能，才可以成为正确的种子。若没有功能就不可能成为正确的因（非单纯的变异，有价值的功能相应，是指走向还灭门的功能相应）。

第七，虽是功能相应，但必须相称相随还灭门，方可成为正确的因。

《瑜伽论》中种子七义说第2，他性为因和第3，已生未灭为因，在摄论的种子六义中相当于第2，俱有部分，《瑜伽论》的七义中的功能相应和第7，相称相顺，仿似包括主体的、实践的、价值志向等许多意思，但摄论的六义却是全部论述脱离价值的原理。

均如对上述六义和七义，又同元晓和神廓法师的见解进行过对照①。法藏在五教章中论证过关于"空、有"的缘起六义。法藏将无自性当作"空"，缘起现前义当作"有"，"空、有"各有三义，故成六义。现对照如上三说如下：

瑜伽论七义	摄论六义	五教章六义
1. 无常法为因	1. 刹那灭	1. 空有力不待缘
2. 他性为因 3. 已生未灭为因	2. 俱　有	2. 空有力待缘
4. 待众缘	3. 待众缘	3. 空无力待缘
5. 能成变异	4. 性决定	4. 有有力不待缘
6. 功能相应	5. 引自果	5. 有有力待缘
7. 相称相顺	6. 恒随转	6. 有无力待缘

现将难以理解的五教章缘起因门六义作一解释。

①空、有力不待缘：诸法之因的种子刹那刹那生灭，即为无自性"空"。但由于生果，即可谓"有力"，该因灭时，同时生果而不等缘，称之为"不待缘"。这一说法相当于摄论六义的"刹那

① 参见金知见编《唯识论疏》，第395—396页。

灭”。

②空、有力待缘：能生之因种子和所生之果若同时存在，因即离开果，本身虽是“空”，但同果同时存在，则意为“有力”。因不完全是果，但又与它同时存在，这是根据某种缘而形成的，称之为“待缘”。此相当于摄论六义的“果俱有”。

③空、无力待缘：若果等待众缘而生，因本身即是“空”，它等待众缘而生果，种子即为“无力”。相当于摄论六义的“待众缘”。

④有、有力不待缘：善因的种子生善果，恶因的种子生恶果，无记的种子生无记果，由于因果的体系所决定，因是“有”，由于因的自性不变而生果，即为“有力”，性不改亦不依靠缘力，即为“不待缘”，此相当于摄论六义的“性决定”。

⑤有、有力待缘：心法的种子生心法之果，色法的种子生色法之果，由于各自引现自类之果，故因是“有”，因并自然生果，称作“有力”。但由于根据缘而生果，故称“待缘”。此说相当于摄论六义的“引自果”。

⑥有、无力待缘：作为因的种子，随他缘常常是转起相续，由此来看因的体是“有”。从随他缘转起来看称作“无力”。相当于摄论六义的“恒随转”。

此六义说，从唯识宗的所说来看，具有华严融合的意义。唯识宗的种子含藏于有为法之因的阿赖耶识（妄心）中，对此，华严认为能生的种子存在于真妄和合的阿赖耶识中。而华严的缘起，作为“性起”主张一切法界、体性具有的德用如实现起，成为一切法，主体具足，事事无碍的世界形成。详述这一看法的是十玄缘起说和六相圆融说。三性说和缘起因门六义说分明是为区别华严思想和它（即唯识说）说而论述的。法藏在五教章中解释缘起因门大义时，用释相、建立、句数、开合、融摄、约教中的六科来说明。上面解释的是释相一科。

均如对种子之义广泛引用古今诸论和诸家之说，上述的内容

只是选出其中几个主要问题来介绍、考察而已。

⑦十玄缘起义的解释：十玄缘起义是法藏系统化了的中国华严哲学的中核，五教章的中心部分。十玄缘起义详述了形成一切诸法相即相入，一即一切，一切即一，事事无碍，圆融无尽的缘起的世界。

均如在教方记第8，第9两卷中，解释了法藏五教章的十玄缘起义。在窥视均如的解释之前，首先了解法藏的十玄缘起义的要旨，这会对了解均如的解释有所帮助。十玄缘起是什么呢？

(i) 同时具足相应门：一切法是说，不论是空间还是时间同时形成缘起一体，事事圆融，主伴具足。这是十玄门中总门格。

(ii) 一多相容不同门：诸法因有力用，一进入多，多进入一，尽管说一多相入，但一是一、多是多、一和多仍是不同的。

(iii) 诸法相即自在门：诸法有体性而相即，一即一切，一切即一，自在无碍。

(iv) 因陀罗网境界门：仿似帝释天宫殿设置的网结上悬挂的宝玉，互相映照，全部珍珠闪烁一处，诸法就是重重无尽、相即相入、圆融无碍。

(v) 微细相容安立门：是说小接受大，大接受小，一接受多，并非一多相坏，而是一念之中，心注炳然。

(vi) 秘密隐显具成门：隐是里面，显是表面，由于有诸法的相即相入，一为表，他为里，表里一致，形成法界缘起。

(vii) 诸藏纯杂具德门：诸藏形成诸法，纯是一，杂是多，一和多即为圆融无碍。

(viii) 十世隔法异成门：过、现、未3世，若各自具有3世即为9世，此9世相即相入，若形成一之全体即为10世，如果这样认为的话，相即相入，自在无碍。

(ix) 唯心回转善成门：一心，是指如来藏自性清净心，诸法是此一心的所作，故有转回心善（价值）的可能性。

(x) 事显法生解门：一和多的相即相入，明显地出现在事

事物物，教说（法门）如实地显露于现实。

我们从这一要旨出发，再行窥察均如解释的要点。

第一，均如在解释法藏的《十玄缘起无碍法门》时，先从《十玄门》这一题字开始解题的。

“十者，此系数名，玄，是妙义的意思，故十门十法是玄妙之义。缘起区分遍计和自性，无碍表示十门、十法随一全部收合。”①

对十玄门解释说：

①教义，②理事，③境智，④行位，⑤因果，⑥依正，⑦体用，⑧人法，⑨逆顺，⑩感应的十门普法，本来均具足于我们的身体。此即“同时具足相应门”，我们的身体均在十方3世，无所不至，故称“广狭自在无碍门”。由此来观，本身即无尽法门海，这一自身又是毘卢遮那佛，普贤法界，还是华严世界海。（《大方广佛华严经》）②

第二，均如在解释法界缘起，涉及到五教章的“法界缘起，自在无穷”时，作了如下论辩：

“法界缘起，一云法界是内证缘起的外化，一云法界缘起并通内证外化。初义的法界是‘各号疏’中的一味法界，故称内证，如是法界（内证），因随缘而起，故缘起者乃是外化。次义的法界并通于内证外化，缘起中存在有起、不起；不起的缘起因系内证，故亦通内证外化。”③

均如就内证外化义与法藏的理论联系起来作了如下论辩：

“五教章的法界缘起说有二义，一者为究竟证果义，即十佛自境界，二者为随缘均因辨义，即普贤境界也。上面的一是十佛内证义，二是普贤外化义，法界缘起应看作是外化义。”④

---

① 参见金知见编《唯识论疏》，卷8，第441页。

② 参见金知见编《唯识论疏》，卷8，第441页。

③ 参见金知见编《唯识论疏》，卷8，第442—443页。

④ 参见《教分记》，卷8，金知见编《均如华严学全书》，下卷，第443页。

如上所述，法界缘起在用内证、外化解释的同时，说明十玄缘起最终作为普贤，而成为外化缘起的中枢。十玄门中虽包括一多相容门和诸法相即自在门等客观存在的相关相即关系的理论，但是，在第7、8、9门中包含着主体可能性的原理。特别是第9的唯心回转善成门，是主体从染中回心到纯中的原理，根据这一原理，以一心四成善成的化身者是普贤菩萨，十玄门中将普贤外化视为中核，这就掌握住佛教乃至华严思想主体性的真髓。

第三，观察均如对异体、同体有关的五教章理论的论辩，他谈五教章缘起的原理时这样进行论辩的：

“一是同体，二是异体，设立此二门是因缘起门中有二义。其一是相互不依存（不相由义），自然而然具德，故因不待缘，二是相互依存（相由义），故待缘。初（不相由义）是同体，后（相由义）是异体，异体中有二门，其一是相即，二是相入。有此二门是因所有缘起都有二门。一是空有义，寄托自体而言表，二是力、无力义，此是寄托用力而言表。由于初义则相即，由于后义则相入。”

用图示表明此说：

缘起二门
- 同体——不相由义══自具德故　不待缘义
- 异体══相由义等缘义
  - 相即一空、有义（自有，他必无）故他即自
  - 相入一力、无力义（自空时，他必有）故自即他

如上所述，同体与异体是互相区别的，异体中阐明了相即、相入的原理。均如在五教章同体、异体论中配以华严四祖证观（清凉）的缘起十由论而加以解释。同时，在解释同体、异体论和一中十、十中一、一多相入义等中，用了一万八千余言详加论辩，我们只作如上解释罢了。

第四，解释相即门义和十玄门。十玄缘起是说事事无碍，三乘只论理理相即，理事相即，《华严经》是事事无碍的教，所以，

十玄亦称事事无碍。

在论事事无碍中，将法界的万法以 10 法而类别。即①教义，②理事，③解行，④因果，⑤人法，⑥分齐境位，⑦师弟法智，⑧主伴依正，⑨随生根欲示现，⑩逆顺体用等 10 法。

①教义指一乘教、三乘教、五乘教等一切教义。②理事是指教义中具有的理事。③解行是指上述理事中具有的解行。④因果是上述各种解行中具有的因果。⑤人法是上述各种因果中具有的人法。⑥分齐境位是上述人法中具有的各自境位。人中有所依分齐之境和所依之位，法中有所观之境和所入之位。⑦师弟法智中，师弟能知智的分齐境位为"智"，师弟所智法的分齐境位为"法"，故称师弟法智。⑧主伴依正是指主伴中具有各自依正。⑨随生根欲示现，表示"感应"，随生根欲是感，示现是应。⑩逆顺体用，在顺机感中相当于顺貌，在逆机感中相当于逆貌。此逆顺应中具有体用。[①]

如上所述，10 法所讲的同时相应，相即相入，无碍自在，亦阐明了十玄无碍缘的法体。均如将这种 10 法 10 门相即相入，无碍的义理用"吾五尺身"来比喻并作如下论辩。[②]

①教义：以吾五尺身表令（示）生（意）解是"教"，是所诠为义。②理事：吾五尺身 6 根 4 大的历然差别是"事"，即同法性为"理"。③观智：看到吾五尺（身）空寂无碍，即为看到其境。④行位：吾（身）所造的善、恶、无记诸行为"行"，今日所受凡夫位等为"位"。⑤因果：吾所造业为"因"，所感之报为"果"。⑥正依：吾五尺身是有情，为"正"，诸佛遍及吾（身）诸毛孔，说法度生，又是八万户虫所依处，故为"依"。如经所说众生是形成世界的原由。⑦体用：吾本觉真性本来常住，不还不动为"体"，应五尺身纷然显现为"用"。⑧人法：吾身，此乃是"人"，

① 参见金知见编《唯识论疏》卷 9，第 519—528 页。

② 参见同上书，卷 8，第 441—442 页。

由于以缘记法所摄，故为“法”。⑨逆顺：吾身所造不善之业，违于真故为“逆”，似善之行顺于真故，是为“顺”。⑩感应：吾所供之佛，内熏吾身，使善法增长，恶法厌离，是为“应”，此是吾迷心所得故称“感”。

如上所云，吾身本来若圆若分，故成为十对普法（华严法）“同时具足相应门”，吾身又是不动五尺，遍及十方三世，无所不至，而称作“广狭自在无碍门”，如此，吾身具足十玄门法。正是如此，不动自身即无尽法门之海，其本身也就是卢舍那佛，从而，此即普贤法界，也是华藏世界，同时它也是“大方广佛华严经”。

在此论的开头已经约略谈过，近70卷的均如著述思想，在此不能全部作介绍，只就其著述中可谓突出的、教分记所涉及的法藏华严教学核心的几个问题，说明了他的要旨。

均如的华严思想解释，虽与法藏没有什么不同，但均如几乎全部收集并引证了在该时期流通的所有经、论、疏，广泛而详尽地论辩了法藏的华严教学。他的明晰思维，广博的知识，以及细致严密的理论组织等，的确让人们赞叹不已。他在我国华严学界，是继元晓以来的第一人，假使在中国也是法藏、证观以后的第一人，我们想这样说并不过分。

法师不仅是华严学的大学僧，而且他所固有的真面目之一，是将华严思想精髓普贤行愿义用乡歌的形式表现出来，以使我国群众了解并付诸实践。当时宋朝君臣看到此歌说：“此乡歌作者乃一佛之出世”，无不为之而惊叹。均如在“词脑”的序言中是这样说的：[①]

“举凡词脑（乡歌）者是世上人们戏乐的道具，愿王者是菩萨修行的枢要。由浅入深，由近至远，不靠世俗道理，即无法引导愚昧之人（劣根），不寄卑俗的话（陋言），即不可普现因缘。今托易于了解的近事，而使之了解难思的远宗，根据十大所愿（二

① 参见金知见编《唯识论疏》，素卷，第607页。

五愿）之文，特编写11首歌曲，这在众人前虽感到惭愧，但希符合诸佛之心。尽管意思和语言相违不合圣贤之妙趣，但仍相撰文传后，愿凡俗生善根，笑诵之人会结诵愿之因，毁诵之人则获念愿之益，伏请后来君子或毁或赞是闲。”

从上文来看，均如法师一方面为上层知识界人士广释华严教学，另一方面则为下化众生的方便而借助诗歌形式，一一讲述深奥的普贤菩萨的行愿义并使之实践。

这一组普贤十愿歌是用词脑来表现载于四十华严普贤愿品末尾的普贤菩萨[1] 十愿要旨，而四十华严普贤行愿品亦相当于六十华严及八十华严入法界品。现选11首中的几首，将其古语原译、原文、汉译、现代语译及各首对应的行愿品[2] 原典[3] 一并介绍。

礼敬诸佛歌

〔原　文〕

心未笔留　慕吕白乎隐佛体前衣
拜内乎隐身万隐　法界毛叱所只至去良
尘尘马洛佛体叱刹亦　刹刹每如邀里白乎隐
法界满赐隐佛体　九世尽良礼为白齐
叹曰身语意业无疲厌　此良夫作沙毛叱等耶。

〔汉　译〕

① 六十华严是佛驮跋陀罗（觉贤）到东晋安帝时（418—420）汉译的共6卷；八十华严是唐则天武后时（695—698），于阗的实叉难陀（喜觉）汉译的，共80卷；四十华严是唐德宗时，北印度克什米尔人般若汉译的。

② 汉译是均如师入寂6年前，由崔行归所译。

③ 引用金知见博士复元的行愿品。另译者注：11首乡歌是用吏读文（即借用汉字来标写古韩国语）书写的，这里只录原文（吏读文）和汉译，古语原译、现代语译均省略。

以心为笔盈空王　瞻拜唯应遍十方
一一尘尘诸佛国　重重刹刹众尊堂
见闻自觉多生还　礼敬宁辞浩劫长
身体语言兼意业　总无疲厌此为常

〔行愿品的典据〕

普贤菩萨告善财言，善男子，言礼敬诸佛者，取有尽法界虚空界十方三世一切佛刹极微尘数诸佛世尊，我以普贤行愿力故，深起信解，如对目前，悉以清净身语意业，常修礼教，一一佛所，皆现不可说不可说佛刹极微尘数身，一身遍礼不可说不可说佛刹极微尘数佛，虚空界尽，我礼乃尽而虚空界不可尽，故我此礼敬无有穷盈……念念相续，无有间断，身语意业无有疲厌。

忏悔业障歌

〔原　文〕

颠倒逸耶　菩提向焉道乙迷波　造将来卧乎隐恶寸隐法界余音玉只出隐伊音叱如支恶寸习落卧乎隐三业　净戒叱主留卜以支乃遣只今日部顿部叱忏悔　十方叱佛体阅遣只赐立　落句　众生界盈我忏尽　来际永良造物舍齐。

〔汉　译〕

自从无始劫初中　三毒成来罪几重
若此恶缘无有相　尽诸空界不能容
思量业障堪惆罄　竭丹诚岂堕堕慵

今愿忏除持净戒　永离尘染似青松

〔行愿品的典据〕

复次善男子，言忏除业障者，菩萨目念，我于过去无始劫中，由贫瞋痴，发身口意，作诸恶业，无量无边，若此恶业，有体相者，尽虚空界，不能受容，我今昔以清净三业，偏 于法界极微尘刹一切诸佛菩萨众前，诚立忏悔，后不复造，恒住净戒一切德，如是虚空界尽，众生界尽，众生烦恼尽，我忏乃尽而虚空界乃至，众生烦恼不可尽，故我此忏悔，无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业无有疲厌。

恒顺众生歌

〔原　文〕

觉树王焉　迷火隐乙根沙音赐焉逸良　大悲叱水留润良只　不冬萎玉内乎留叱等耶　法界居得丘物叱丘物叱　为乙吾置同生同死　念念相续无间断　佛体尸如敬叱好叱等耶　打心众生安为飞等　佛体顿叱喜赐以留也。

〔汉　译〕

树王偏向野中荣　欲利千般万种生
花果本为贤圣体　干根元是俗凡精
慈波若洽灵根润　觉路宜从行业成
恒顺遍教群品悦　可知诸佛喜非轻

〔行愿品的典据〕

复次善男子，言恒顺众生者，谓尽法界虚空界十方刹海所有众生……如是等类，我皆于彼随顺而转……种种供养，如敬父母，如奉师长，及阿罗汉乃至如来等无有异……若令众生生欢喜，则令一切如来欢喜……譬如旷野沙碛沙之中，有大树王，若根得水，枝叶华果，悉皆繁茂，生死旷野，菩提树王，亦复如是，一切众生，而为树根，诸佛菩萨，而为华果，以大悲水饶益众生 则能成就佛菩萨智慧华果。

普皆回向歌

〔原　文〕

皆吾衣修孙　一切善陵顿部叱乃良只　众生叱海恶中迷反群无史悟内去齐　佛体叱海等成留焉曰尸根　忏为如乎仁恶寸业置　法性叱宅阿叱宝良　旧留然叱为事置耶　病吟礼为白孙佛体刀　吾衣良伊波人有叱下吕。

〔汉　译〕

从初至末所成功　乃与含灵一切中
咸觊得安离苦海　总斯消罪仰真风
同时共出烦尘城　异体咸归法性宫
我此至心回向愿　尽于来际不应终。

〔行愿品的典据〕

言普皆回向者，从初礼拜，乃至随顺，所有功德，皆悉回向尽法界虚空界一切众生，愿令众生，常得安乐，无诸病苦……若

诸众生，因其积集诸恶业故，所感一切极重苦果，我皆代受，令彼众生，悉得解脱，究竟成就无上菩萨，菩萨如是所修回向……念念相续，无有间断，身语意业无有疲厌。

总结无尽歌

〔原　文〕

生界尽尸等隐　吾衣愿尽尸曰置仁伊而也　众生叱边衣于音毛　际毛冬留愿海伊过　此如趣可伊罗行根　向乎仁所留善陵道也　伊波普贤行愿　又都佛体叱事伊置耶　阿耶善贤叱心音阿于波　伊留叱余音良他事舍齐

〔汉　译〕

尽众生界以为期　生界无穷志岂移
师意要惊俗子梦　法歌能代愿王词
将除妄境复吟诵　欲返真源莫厌疲
相续一心无间断　大堪随学普贤慈

〔行愿品的典据〕

乃乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是我愿究竟恒无尽。

这里值得再次注意的是，这些诗歌不仅为世人口传，并写在墙垣白壁上传颂，将普贤行愿铭刻在群众的心怀，而且，它也作为治病的咒文来使用。[①]

① 参见金知见编《唯识论疏》，下卷，第611页。

最后值得吟味的是，均如以后，不仅没有发扬均如业绩的有力的继承者，而且，像大觉国师义天那样的人，竟对均如著述以“语不成文”为由给以酷评。为什么发生如此事由值得思考。

均如从其著述来看，涉猎并消化了当时中国流通的、几乎是全部的经、论、疏等。要取得如此巨大的成果，就需较其它人更为杰出，还要具有明晰的头脑，始终一贯地集中全力攻研经、论、疏等，方可获得成就，不用说具有突出的聪明才智，就是始终一贯集中全力攻研经、论、疏等亦非易事。然而，他的庞大著述对中国学僧的著述进行了广释工作，而这些著作就像智𫖮的教判一样，体系又不是那样条理分明。所以，论旨的基点也有时感到模糊不清，后代如何继承发展，他所勾画的问题意识也不够明显。是否由于这一原因，而未能出现显露头角的继承者。

义天为什么对均如不满意呢？义天自宋回国后，对新参学徒缁秀有过这样的训示：

“……圣人离去渐远，再加上（此地）地处边地，世上少道，学人步入邪道，遂使吾道几乎停息。我常恨海东先代各位尊师所留记录，其学识并非精深，亦非广博，且多臆说，指导蒙昧后生，百卷无一卷可资利用，不能以圣教作为明镜照见自心，一生区区只视别人为宝贝。世上所谓均如、梵云、真派、灵润等人的谬书，语不成文，义无通变，使祖道荒芜，使后生深为迷惑。我虽未出陋辞，但有志用言语来辟之，况吾幼学时在《华严经》中仔细看过善财童子求法之志……”①

义天说先代诸师学不精博，且臆说颇多，没有正确引导后生的书籍，并将先代祖师著述全加贬论，特别是将均如、梵云等人的著述断定为谬书，同时认为语不成文、义不通变，荒芜祖道，迷惑后生而大加酷评。

均如将印、中的诸师论疏进行过于广泛的解释，从而使义天

① 参见《大觉国师文集·示新参学徒缁秀》。

认为是将他人区区之物视为宝贝，这从上述中可以看到。但是断定均如的著述为谬书，却不悉其理由。只能从其所云语不成文、义无通变，多少看到些理由。根据《旨归章钞》跋文来看，均如的《教分记》《旨归章钞》等原来是以吏读的方言记录均如讲说的。它作为均如入寂后15年的成宗六年（987）光教寺藏本来收藏该寺，200年后高宗三十五年（1248），兴王寺教学僧徒天其，将吏读方言用纯汉文进行改作。可见义天因是读过用吏读写的均如著述，所以称其为语不成文、义无通变也不是不可能的。尤其是义天有相当的慕华思想倾向，他这样认为也是可能的。

二、第2期：国家全盛期（文宗—睿宗，公元1046—1126年）

1、社会状况和信佛势态

在第1期击退数次外侵（契丹）后，高丽国防由始巩固，到第2期，即第11代文宗开始至第16代睿宗为止，约80年间的对外关系维持了较为和平的状态，内部无大变化，共享太平时代。在此时期的历代为政者全心贯注于内治工作，社会各个方面处于复兴和建设阶段，国力随之增强，是为高丽一代最兴盛的时期。在这一时期特别是同宋、辽等外国来往频繁，吸收了多种多样的外来文化，从此展现了百花齐放的高丽文化黄金时期。以佛教、儒教等为主，各种政治制度、贸易等经济制度，此外，美术、工艺等均得到广泛的发展。

高丽初期文化是新罗文化的延续，也是唐文化影响很大的时期，但高丽第2期文化，一方面受到宋、辽文化的影响，另一方面也显示出高丽自身的特点。这一时期文化为主导的政治特点是文人官僚层所支配的文官制太平政策。前期开始形成的文人官僚层占有大土地的情况，到第2期则形成为一大社会特权势力。

由这一阶层主导的文治太平政策产生了许多副作用而成为一种社会弊端。以王室外戚为首门阀世族的增大，他们占有了大量土地，从而产生了极度的社会贫富关系，文贵武贱这一国家的不

平等对待，按照“延基思想”——根据国都的地气盛衰而左右国运盛衰的迷信观念——经营王室离宫和频繁的巡驻离宫，信奉佛的神奇保佑而倡导崇佛思想，从而无限制地修建寺庙，举办大型祈愿活动，终使国力、民生蒙受损害，这些弊端成为下一时期导致国家多方面变乱的主要原因。

这一时期的佛教文化成为全盛期文化主流。太祖的信佛态度被第 1 期的历代诸王作为佛教政策继承下来，佛教也就浸透至社会的各个方面。到全盛时期，历代诸王仍旧在这一精神指导下，全力进行信佛护教的工作，在信行方面是如此，在教理方面也带来众多发展。我们已经看到尤其是僧团和王室，在护国信仰一致的观点上相互密切配合，从而僧团和佛寺在国家保护下得到不断的扩充。即僧团作为统治社会的一种世俗力量，获得仅次于贵族的地位。王室以及贵族社会和指向超阶级的佛教，在质上虽然不同，但是，对高贵的存在实行归依、随顺的关系，又将人们分成上位、下位的位阶关系，而这两者又有共同的地方。从而，高丽佛教的全盛期亦是高丽贵族政治的全盛期。这是由于当时僧团直接间接地与王室及贵族阶层结成信仰的、政治的、经济的关系缘故。亦由此缘起，王子或贵族子弟愿投身僧团，一些权势之家也愿来世净土往生，故大兴土木修缮佛堂，盛行一时。

从王室与贵族子弟出家的情况来看，文宗的第三王子[1] 和肃宗的第四子（澄俨）出家为僧，当代首级权势家李子渊（？—1086，宣宗三年）的一子，一孙，二曾孙[2] 出家为僧。李子渊将三女[3] 许配文宗为妃，将三孙女，三曾孙女许配宣宗、睿宗，成为仁宗的

---

① 第四王子，煦义天，第六王子，窥通生僧统，第 10 王子，璟聪慧首座。

② 李子渊的一子是金山寺慧德王师韶显，一孙是文化寺世良，二曾孙中之一是兴王寺智照，另一是僧义庄。

③ 李子渊的三女是仁睿王后，仁敬贤妃（文宗），仁贤贤妃（文宗）。

王后或者妃子[1]。素称海东孔子，具有出将入相资格，文宗时活跃一时的门下侍中崔冲（984—1068，文宗二十二年）的一曾孙，一高孙出家为僧，同显宗妃有兄妹关系的金烂圆亦出家为僧，做了景德国师，这些均是具有代表性的例子。在这一趋势之下，大量高僧辈出，其中有名的是大觉国师义天，圆融国师决疑，慧照国师鼎贤，智光国师海麟，慧德王师韶显，元景王师昙真等。

在此情况下，佛教比个人信仰更加重要的是，为国家达成某种目的而存在。寺院并非全是为个人解脱而设道场，而是浓厚地具有国家裨補寺院的性质。因此，地方并不重要，而国都成为佛教中心，具有不是庶民而是贵族佛教的性质。序论中指出的高丽佛教几种固有的性质，正是在此时期牢固形成的。作为三藏、疏章的集大成，由大觉国师整理并接近完成，罗代以来多次互相反目的教、禅（五教、九山）教界，从教、禅合一的角度，整理、改编为五教、两宗（或谓七宗），亦是大觉国师所进行的。但是，这个时期信佛态势的主流仍为佛法裨補国家，用佛法的兴隆来繁荣国家。上面所讲的与補益于国家，指向现实信仰有关的经典，即为当时所重视的经典有《般若经》、《华严经》、《法华经》、《药师如来经》、《仁王经》等。至于補益国家，祈愿现世所愿的方法，主要是讲说、读诵经典和写经等，因相信其可获得佛的保佑，故不断进行上述活动，有时为祈祷国泰民安而举行大佛事和大法会。这种大佛事与大法会对社会和民心产生巨大影响，对此，我们不要轻易看过。

主要佛事可以举出创建和重修寺院。作为王室亲自主持创建的有兴王寺，该寺院属国立寺刹，房间多达 2800 间，从文宗十年施工，前后共用了 12 年时间，可谓耗尽国力而营造的。此外，大

---

① 李子渊的三孙女之一是宣宗的元信宫主，一是宣宗的思肃太后，一是顺宗的长庆宫主；三曾孙女之一是睿宗的文敬王后，一是文宗的延德宫主，一是废妃李氏。

规模重修有名的护国塔、有庆洲、皇龙寺九层塔，还重修大安寺（天磨山）、大云寺（金堤）（以上文宗时），新建国清寺（开城，宣宗一肃宗时），等于新建的安和寺（开城，睿宗时）等。作为贵族李子渊的第四子李颢在清平山新建普贤院，肃宗时名臣、枢密院使尹瓘（？—1111，睿宗六年）在黄州城新建了护国仁王寺和镇东普济寺等。

如此大规模地新建或重修寺院的原因是，在山川地理之逆处、凶地建立寺塔，以借助佛力来镇压（禅補）凶地和逆处，还可得到佛的神奇的加被力量。此乃是佛教与地理图谶说合流的结果。

主要的法会首先是历代国王每年 6 月 15 日开设的菩萨戒道场[①]。受菩萨戒是国王一种誓约仪式，表示坚守大乘菩萨必须受持的戒律。那么，接受此戒就等于国王得到菩萨资格。此外，还有在国王诞辰时，为祈愿国王万寿而举行的全国法会，在先王、太后忌日祈祷冥福的讳辰道场，还有供养《大藏经》的藏经道场等。

道场一语本来是说举行佛教活动的场所，由此发展而为表示在该处举行“密教仪式”本身的意思。并称此为“斋”。大体是指一方面读诵经书，一方面祈愿消灾招福的仪式。读诵《消灾吉祥陀罗尼经》，祈求灭除一切灾难的有“消灾道场”，还有祈求除灭国内灾厄的《金刚经》读诵的“金刚经道场”，祈求消灭兵乱的《药师经》读诵的“药师道场”，祈雨和祈求消灭内忧外患的“金光明经道场”，祈雨的《大云轮请雨经、龙王云雨经》读诵的“龙王道场”，读诵《仁王般若经》，祈求国泰民安和护国的“仁王般若道场”等。以上这些道场佛事活动在高丽时是随时举行的。特别是仁王般若经道场的仪式是相当盛大的，高捧佛、菩萨像、罗汉像、比丘像各 100 张，恭请 100 名法师诵经，祈愿内乱外难的

---

① 《高丽史·世家》载文宗七、八、十二、二十一、三十年设过这一道场，宣宗二年、九年，肃宗六年，睿宗一、二、三、四、五、十三、十四、十五年亦设此道场。

防除和国泰民安，此道场一般 3 年开设一次，但有时又随时开设。

读诵《仁王般若经》作为朝廷的活动，还有“经行”之举。这是为祈愿民利民福而步行诵经的一种仪式。在开京城里分 3 路，各路用彩色楼子（担辇）载《仁王般若经》作为前导，随后由衣着法服的僧侣步行，边走边诵读经文，最后由着官服的监押官相随巡行街市。[①] 这种经行是从文宗即位时开始的，其后逐渐变为常例。此外，盛行给所谓功德众多的僧实行供养的“饭僧”活动，同时还盛行祈求冥福和自身福分及国家安泰的“写经”（用墨或金银汁来写经）活动。大概每 3 年在会庆殿开设“仁王般若经道场”时，常例是京城 1 万，州府 2 万实行饭僧。高丽朝与佛事相关的国家活动中，规模最大的是“燃灯会”和“八关会”。此两者已经在前面讲过，不准备细谈，只稍作补充。燃灯会时，国王照例前往奉恩寺“行香”后，大会开始，君臣歌舞、饮酒同乐，并赞扬佛德，讨好天地神明，祈求国家、王室太平安宁。八关会活动内容与燃灯会基本相同，此时，国王行幸法王寺是一般常例，八关只在开京与西京举行。

以上看到第 2 期信佛的大致情况，另外，我们还应看到与信佛情况有直接关系的、也是僧团兴亡所必备的一个条件，即僧团的财产结构问题。

这一时期，僧团由于同王室、贵族结成密切的关系，寺院大概在纳田、纳奴、免税、免役等方面受到特殊优惠和保护。僧团本身在奖励佛教的名目之下，掌有“广学宝”、“佛名经宝”和维持寺院的“长生库”等殖财机构。这些到了后来变为左右庶民金融经济的机构，此外，僧团在三宝名义下，竟可进行面、酒、茶的制作和买卖，这时僧团变身为一种利窟。与此同时，在文宗十三年制订了“一家三子中可有一子为僧”的僧尼法[②] 随之除奴仆

① 参见《高丽史·世家靖宗十二年条》。

② 参见《高丽史·文宗世家》。

外，所有国民都可为僧，从而使僧团在全国国民中扎下根，成为精神、物质兼有的社会领导势力。处于这一位置的僧团，从殖财关系上与世人紧密来往，频繁接触，从而使其权位大大扩张，与此同时，也带来僧团的堕落和腐败，这就成为僧侣质量低下的重要原因。

2、义天的佛教观

(1) 义天的行迹

高丽朝作为王子为僧的义天（字）本名为煦，大觉国师是谥号。义天是文宗的第四王子，十一岁自愿到灵通寺拜华严学景德国师烂圆，削发出家（文宗十九年，1065)。他出生于佛教被这块土地（新罗）公认后的520年，高丽的建国后100年的太平盛世。那个时候新罗不仅没有像异次顿殉教那样的反佛势力，而且具备了王子亲身学习佛教的良好环境。不过在这一年龄正是世人追求权力和财富的时候，但义天拒绝一切愿望投身于佛门，这不仅表示他与众不同，具有高洁的志气，而且表示出他的天品聪慧。出家后，立即对法藏的教观等大小乘经论、疏章一一讲学，并涉览儒、老、诸子、史、集、百家等，他学识渊博，流芳一世，十三岁时（文宗二十三年)，国王授给他“祐世僧统”的职号。此职在僧团中可以同俗世的天子相比。大师发狮子吼，演说百千法门，济度无量的人天大众[①]。但是，这样做看来也无法解决当时存在的思想分歧，即融和禅与教的反目。于是，大师屡次恳请文宗同意前往宋朝求法。无疑这是为求能够融和合一当时教界反目的法而提出赴宋的原由。

义天恳请父王文宗照准入宋求法，文祖心许，但在正式下命令之前，国王御崩，宣宗即位，义天又数次恳请入宋，群臣则认为越海不宜而加以阻止。[②]

---

① 参见李能和著《朝鲜佛教通史·大觉求法始兴台教》，第297—316页。

② 参见李能和著《朝鲜佛教通史》，下篇，第300页。

义天赴宋想要求什么样的法不详，但从散在各处的言谈来观察，可以大致了解其赴宋目的。他首先从总体上体味宋各派法师的法论，另外，从本地宗师出发，系统地去认识视为最上真乘的天台三观，[①]同时，为使后代群众返本还元而汇集总括古今各种宗教藏为一藏的所有文献。[②]

由于王室和群臣反对入宋，义天于宣宗二年 4 月 8 日深夜携弟子寿介等 2 人，身着微服秘密地搭上商船前往宋朝。一到宋朝密州（今山东省）板桥镇，宋帝哲宗即闻讯让其滞留启圣寺，数日后于垂拱殿引见义天。师向哲宗推荐的东京觉严寺华严大家有诚法师师礼问法，随有诚法师历访都下名刹。和有诚法师广论天台教判与贤首教判的同异。接着参见了相国寺的圆照法师，在兴国寺参见了西天天吉祥、三藏等，在杭州祥符寺净源法师讲下听受华严，在天台慈辩从谏大师处受讲天台教观，和元照律师谈论律和净土教学。

当时宋朝由于唐武宗会昌的法难和五代的兵火，佛典大量散失，义天带着从本国拿来的智俨《礼目章》、《华严搜玄记》、《起信论义记》、《十二门论疏》以及净观的《贞元新译华严经疏》等进行论议，从而使天下学者云集此处。

正在这一时候，宣宗依据母后的恳请，送使书于宋廷，请求义天回国。义天应宋帝之召再行前往宋京，决定回国，后又南下，经过秀州真如寺慧因院（净源法师），向天台山的智顗大师浮图拜礼，决心将天台教观传扬东土。[③]又去明州育王广利寺拜谒大觉禅师怀琏，宣宗三年（1086）5 月 20 日，随朝贺四使踏上归路。旅宋 14 个月期间，义天参访 50 余名法师、禅师，论答问法，正如《华严经》入法界品中善财童子 52 善知识参访一样，如实地实现

① 参见李能和著《朝鲜佛教通史・大觉求法始兴台教》，第 298 页。

② 参见《大觉国师文集》第 10 页。

③ 参见李能和著《朝鲜佛教通史》，下篇，第 302 页。

了求道历程。如上所述，义天在宋朝一一吟味了当代诸学，归路中购入章疏 3 千余卷。

义天归国后，宣宗立即任命其为建造 12 年落成的华严大刹兴王寺的主持。义天在此收集了宋、辽、日传来的佛书（主要是三藏原本外的章疏）4 千余卷，编纂其时为止收集到的教藏总目录，起名为《新编诸宗教藏总录》，接着，设置教藏都监，开始刊行佛书。上述总目录的编纂是义天十九岁时（文宗二十七年）著述《代世子集教藏发愿疏》后，直至宣宗七年（四十四岁），共用 17 年时间收集佛书而进行总结算的。3 卷编纂的上述总目录的各卷中均附记有《海东有本现行录》的内题。这里所收集的撰述有元晓等 20 人（缺均如）的本国人撰述和 12 人的辽僧撰述，此外，大部分是中国人的，收录的书籍数量共达 1010 部，4740 卷。收集的书籍其中约 20%传到今天，就是这样的数量，亦成为宝贵的资料。义天根据这一目录开板刊行佛书，世称《高丽续藏经》。

同续藏经雕造一起，义天为使《华严经》的大意得到通解，摄取其中许多章疏的精要，类别文章共为 22 卷，作为研学的指南书又编纂了《圆宗文类》（现只存 1、14、22 卷）。此外，在编纂僧侣的词章、志、铭、诗、赋等总类集《释苑词林》中未能完成，编纂了《成唯识单科》等。

宣宗十一年（1094），义天四十岁时进入海印寺，要以毕生的意志从事著述，正逢宣宗、献宗相继下世，肃宗即位，义天四十三岁时（肃宗二年，1097），往日曾被重臣谏止的作为天台宗的本山国清寺落成，肃宗当即任命义天为该寺的第一代主持。听到这一消息，据说一宗学者及诸宗硕德数千百人纷纷来此，义天在此讲说天台教，次年，进行天台宗第一次僧选，这样，天台宗在海东开宗，义天虽作开祖，但实际上从会通华严、天台两宗立场来看，他可以算是这两宗的法主。肃宗六年 10 月 5 日，义天四十七岁入寂，国王赐“大觉国师”谥号。

国师不像元晓大师一样留下关于经、论的系统的疏章，但是，

他不是局执于一宗一派，而是从会通诸经的立场上聚集众教藏而加以刊行。这种整理经典工作等旨在用教、禅融合的方法拯救由于教、禅反目等而垮掉的高丽佛教界，他作为重新阐明元晓的和诤思想，在高丽佛教史上是值得记录的。

国师的高德，不限于我国，而且远远影响到宋朝，他的高洁人品亦为辽、日所知。师在宋时，凡去过的地方，自己负担寺刹修缮费，对外寄赠许多经藏，施钱与参与讲法议席的学徒，特别是为华严道场喜舍巨银，使之备置教藏 7，500 余卷。[①] 回国后还赠慧因院《金字华严经》3 部，为收纳该经，作为藏经阁的修筑费赠金 2 千两，[②] 同时还将高丽刊行的教藏送给各派的高僧。他们对国师的高德无不感动，得到赠送佛书的诸法师均以深切感谢之情回信给国师，收到《成唯识论单科》的善聪法师称国师为“宛同悉达垂迹无异”，送来赞仰的文章。[③] 特别是收到《金字华严经》3 部赠书的慧因院道璘，将活着的义天画像安放在该寺院，常奉香火，报答恩德，称宋的慧因院是高丽的功德院。[④]

宋人不只是对国师的物质上的布施表示感谢，而且对国师的高尚的智德寄予厚望。例如，净源法师将自己作的《法华之注》的译校和开板委托给国师，道亨恳请国师为《维摩通微》一书作后序。还有宋人有的称义天为“古佛出世”，[⑤] “前后佛中王室有几人”，[⑥] 甚至比做释迦。如上所述，宋人对王子身分出家的义天献身的求道人品和高德，以感慨的赞辞而大加颂扬。

我们可以看出，30 年代的高丽僧义天的德光，光辉灿烂地照耀大宋的佛教界。现存遗文有缺张甚多的《大觉国师文集》，该书

---

① 参见李能和著《朝鲜佛教通史》，第 306 页。
② 参见《慧因寺志》，第 2，卷 6。
③ 参见《外集》第 6，《善聪书》第 7。
④ 参见《外集》，第 4，《道璘书》。
⑤ 参见《外集》，第 7，《行靖书》。
⑥ 同上书，《智坐书》，第 2。

外集的落张本和《圆宗文类》《释苑词林》的残篇，《成唯识论单科》的序文等。

(2) 返本的融合精神再阐明和天台宗的开宗

对义天来说，与戏剧性的求道行迹和积极的传法活动不同，可惜的是没有一部作为求道历程终点的系统教学疏章。不过，义天入宋相信天台三观为最上真乘，入宋后，同各派五十余高僧进行充分的法谈，还向几位高僧受讲教学，在提炼各种教学之后，拜谒智顗大师的浮图，誓愿向本国传播天台教，回国后，成为高丽天台开祖，对义天最终教学信念的基干是天台教判这一点是不能否认的。但是，天台教判是智顗的思想，绝不是义天本身的思想。义天自身的思想体系只能从"在什么思想所望（理念）下接受天台教判，怎么从根本上认识佛教"等这些问题中找到答案。正因为如此，义天自身的思想体系可从求道历程中本人表示的片鳞信念中得到答复，而这些记录又散见于师的各种词章中。

义天的求道历程，就其思想发展阶段可分为3个时期：第1时期是"诸教学修记期"，即从出家到入宋为止的这一个时期。第2时期是"诸教学精炼期"，即入宋后通过与50余法师的法谈，对已知的诸教学进行再检讨和再精炼。第3时期是"教义确定、弘法期"，即从智顗大师浮图前表示愿在本国传播天台教起，到回国后天台开宗→弘法→入寂为止。

第1期：义天在景德法师门下开始学华严，见澄观的文章后慧解日进，景德法师入寂后，虽无定师但继续学习，对贤首教观为主的大、小乘，渐、顿、经、律、论、章疏无不研修探求，甚至连外典亦进行研究，老师、宿德都达不到他那样的程度。①

这一时期义天重点学的好像是华严与法华，根据义天入寂前两年自述说，二十三岁时已经开始讲说贞元新译《华严经并疏》，从那以后一生期间均未有荒疏之事，根据澄观的《清凉疏》，译为

① 参见金富轼撰《外集·灵通寺赠谥大觉国师碑铭》。

我国语言，南本《涅槃经》36卷也是如此，智顗《法华玄义》10卷等诸部，以前未有传授者，只是大致学学而已，据传义天则收其10余部用我国语言翻译过来。这样看来，义天精通华严、法华，同时在那时义天已信法华三观是最上真乘，不过，他为求法而入宋，到底有什么思想课题要解决尚不明显。从他以后的求道历程来推测，他面临的课题是通过与宋朝法师的法谈，重新探讨和证实自己已掌握的教学了解情况，同时，我们还可以推测，从他出家时起学习华严，接着新开天台宗亦需要摸索其牢固的思想依据。这一思想课题是第2期所要追求的。义天通过接受教学或与50余法师论议，最终确立天台开宗的思想依据，这是在同华严法师友诚讨论了天台、贤首教判的异同，在净源法师门下受讲华严，接着最后才是从慈辩从谏大师受讲天台教观后的事情。但是，不停留在华严上，而决心搞天台开宗，其思想理由是什么，没有任何说法。也就是说，义天入宋的招请者净源法师在义天旅宋时，于慧因院为他讲授华严后，将青色手炉和黑色拂子作为传法象征送给义天，把义天看作华严僧统。[①] 而义天并未停留在华严上，下决心开立天台宗，其思想上的立足点究竟是什么没有表明。净源法师尽管也是华严宗的高僧，但亦未局限于华严，在他老境时研究《法华经》，编撰注12卷，同时他认为华严和法华2经是佛教之表里，始终之绝唱，[②] 因而是两经兼学的僧人，不过他的思想基干还是华严。义天在入宋前，亦将两经用我国语言翻译过来，因而也是兼学两经的，回国后收集华严教有关的要文和词章，亦编纂了《圆宗文类》，在做华严大刹兴王寺主持时，和华严同时讲授天台教学，由此可见，他是兼学两经的高僧。义天还不停留在讲授天台教学上，而且誓要开立天台宗，但这一恳切的思想要求及其理由未在任何地方表露。

---

① 参见《外集》第4。

② 参见《外集·净源书》。

这种思想要求和理念，未见义天的说明，那么，只好从义天少时到入寂，根据其求道行迹的基础来推测他的理念，这种理念亦可从散见在各种词章中作些整理。义天自宋回国以前，曾请一位大法师教授古今诸家章疏目录，在他恳求的文章中有这样陈述的段章。“携此书回乡之日，聚集古今诸家教乘，编为一藏以流传万世，引导无穷根机，回到根本，此是我的本愿。”①

义天在吐露出他的本来愿望是引导无穷的根机众生，使之“返本还元”，但对“返本还元”的“本和元”是什么没有任何说明。从佛陀的基本教理来分析，“返本还元”是指从众生性转向究竟觉境地的主体性（佛性、真心、心真如）的还元。所以，义天所说的聚集各种经、论，总为一藏，引导无穷众生返本还元，是各种经、论所说的按照根机引导众生至究竟觉的各种办法。可以这样理解，即总括起来观察、认识，不局限于技术的方便法门，而使之还元为究竟觉（本）。如果局限于一经一论，就会忘却根本（究竟觉），陷入偏见；如果不局限于一经一论，即可常常指向和反照根本，那么，诸家异论定会自然融和合一。

可以推测义天放着华严而又决定天台开宗，这是因为天台（智觊）的哲学和教判要比华严（贤首）的哲学和教判更适合于“返本还元的融合原理”，并更加系统化。

哲学方面，对义天来说，“开权显实（开三显一和开迹显本）说”、“三谛圆融说”及“一念三千说”等构成的天台哲学，要比被认为是佛教哲学最高峰的“十玄缘起说”、“六相圆融说”和总摄其说的一心原理，以及普贤菩萨行愿的实践论等组成的华严哲学，更适合于“返本还元的融合原理”。

“开权显实”，众生方面所表现的是“开三显一（会三归一）”，佛方面所表现的是“开迹显本”。开三显一意为打开声闻、缘觉、菩萨等三乘道，显出一佛乘道。《华严经》等区分三乘时，认为声

---

① 参见《大觉国师文集》，第10。

闻、缘觉二乘得果上很低，因而拒绝接受，它认为只有菩萨是至高无上的。就此观点，《法华经》认为，三乘说不过是为诱引众生方便而讲说的。“开迹显本”则认为释迦佛只是为方便而显出权现，真正的本佛是从久远的过去而成为常住法身的。

所以，“开三显一，开迹显本”的教说不是局限于一经、一论，义天好像认为异诤诸派（以及各自个体）实行返本还元、融合归一的原理更为适合。三谛（空谛、假谛、中谛）圆融的教说的理论也是将局执于一谛的两派使之融合归一。三谛本来不是相互对立相冲。空谛一方面是假谛，同时也是中谛，各谛相互相即圆融。这看来是与 $s=p$，$s\neq p$ 的形式逻辑矛盾，然而，三谛对客观事物的原理和法则并未说明，它是随着客观现象的主体态度而表示的一种命题，即三谛主张相即圆融。

“一念三千”说同“开权显实”说一样，可以说是强调返本还元主体的一种命题。它的意思是根据三千法界归于一念（心）的展开和总括。万法的根源是“一心”，如果实行自我还归，那么，由某种现象或一种意见不同而产生的异论，自然就会融合归一。因此，“一念三千”说可做为返本还元的主体原理。

综上所述，法华的哲学作为异诤诸派返本还元、融合归一的原理，倒适合此论。

教判中天台的五时、八教的教判，的确比华严（贤首）的五教说（小乘教、大乘始教、终教、顿教、圆教）更为具体，更有说服力。五教说无视历史性更为抽象，相反，五时、八教将说法（教）时期明确分为五时（尽管不符事实），教法又根据主体的自觉形式分为化仪四教（顿、渐、秘密、不定），根据教法内容的形式分为化法四教（藏、通、别、圆），这是简明而系统地整理各种经、论等以后而形成的。这对经典成立的历史经纬全然不知的当时人来说，只能将五时教判当作历史事实而接受下来。

最后，返本还元一个最重要的主体原理是《摩诃止观》[1] 论，说的是停止所有妄念，超越一切世间，达观世界、人生的实相，最终达到究竟觉的境地。提出这一原理的是智顗的《摩诃止观》论。它因是一种禅理，因而在天台思想中可以说糅合教、禅，这说明天台融合归一各种教，当然连禅也包括在内，这正是它的理论体系。

由于这一原因，所以义天放着华严而将天台教学作为返本还元融合的原理，我们认为这种看法是对义天的一种偏离的解释。事实上，义天对具有代表资格的华严宗僧和九山禅僧的偏执对立，作为和解的原理曾经历说天台教观，他一方面让九山缁秀进入天台宗，另一方面又以主峰宗密的教、禅兼修主义统一华严学，使他双修天台的教观。

根据天台开宗进行返本还元，具体来体现融合精神，这不是义天的首创，而是对已为东方三国所熟知的、元晓和诤精神的再阐明。义天在编撰、刊行《新编诸宗教藏总录》的次年（1091，辛未）春天，遍历南韩一带，收觅 4 千余卷佛书，藏于兴王寺，他南游时至庆州芬皇寺，在元晓像前以茶果祭奠。义天对其它先代诸师的宗拜还看不到任何有关记载，而对元晓大师要比印、中任何先师更为崇尚。义天平时对元晓大师如何敬仰，从《祭芬皇寺晓圣文》[2] 中可以了解。

"……求法沙门义天，谨以茶果和时食祭品祭奠海东教主元晓菩萨。吾身自以为理致由教而表示，道由人而展开。风俗野薄，时代黑暗时，则人离而道灭。师即既封宗习，弟子们依持所见和所闻。至于兹恩百本之谈只有拘于名相，即使

---

① 《摩诃止观》20 卷，智顗三部著述中的一部。公元 594 年（隋开皇十四年）在荆州玉泉寺由智顗讲述，由灌顶笔记而成。

② 参见《大觉国师文集·祭芬皇寺晓圣文》。

台岭九旬之说，亦只有作为理观而崇尚。虽可说是效仿法则之文，但也不能说是通四方之训。

唯我海东菩萨融通解明性和相，详括古今使百家的争端和解，此乃一代至公之论，神通、妙用亦难想象。世尘虽同而真实不染，真光虽和而本体不变，故令名远振中、印，慈化复盖幽明。如何赞扬确难以语言形容。义天早时由于上天幸助，自幼早慕佛乘，虽观历先哲之间，但没有比圣师更为杰出的人。痛感微言之紕缪，深惜道之衰败，远访名山，求得失落典籍，同今鸡林古寺幸存尚留其容，见此仿似在释迦的鹫岭古峰遇到当时的法会。谨以薄供敢于一表微诚，仰冀厚慈，腐垂明鉴。”

如上可知，义天不仅尊称元晓为圣师，甚至表示来到供养元晓画像的寺庙中，仿似见到当初灵鹫山举行的世尊法会。

特别是义天作天台宗刹新创国清寺主持讲说时说：“仔细来想，海东佛法700余年，频繁地记述了各教派对诸宗的争论，而唯独天台一宗，早时受到元晓菩萨的赞誉，后来又经谛观法师传播，不过由于机缘未熟，难显光彩，这就意味着教法流通等待后日实现。”[①] 这里将元晓大师奉为海东天台宗的开祖。在元晓著述中虽未谈到天台教判，但在《法华经宗要》中说《妙法莲花经》是十方三世诸佛出世之大意，九道四生均是作为一个道而进入的广阔之门，义天好像由此而将元晓视为天台的开创者。元晓对《法华》称“九道四生均是作为一道而进入之门”，给予高度评价。这是因为《法华》的基本原理和元晓指向的“异论之和诤，走向一味会通精神”相契合，而义天如此钦仰元晓也是因为义天的返本还元的（融合）精神与元晓走向一味的和诤会通精神一脉相承的。新罗元晓入寂（636）后的465年，即肃宗六年（1101）时，义天

① 参见《大觉国师文集·新创国寺启讲辞》。

于2个月前的8月，国家下令授元晓以和诤国师的谥号，我们想若无义天的奏议恐难以形成。

实际上，大觉国师义天是元晓走向一味的和诤会通精神再阐明者，作为返本还元的融合原理依据，“九道四生均是一个道而进入之门”的天台宗正是这样开宗的。

（3）教观兼修论

可以看出义天开立天台宗并不是另开别的新宗，而是将天台宗作为教学上收敛、融合异诤的诸宗，作为总和宗来开立的。从义天的论述中看，他最急切而关心的课题是把华严作为代表而使五教和九山禅之间的反目加以融合。在强调教、禅融合中，义天是如何理解教和禅的，他又是主张如何去学的，这成为义天佛教观的中核。

在介绍义天“教”和“禅”的见解之前，我们先大致了解“教”和“禅”的起源关系和分裂反目的缘由。“教”和“禅”在佛陀基本教说中开始并没有对立分裂。“教”和“禅”有了对立的成分，那是佛教发展过程中形成的。即中国固有的禅佛教视自身为在中国教外别传和佛教，“教”、“禅”的对立也是由禅佛教的出现而开始的。“教”和“禅”虽从佛陀基本教说之一八正道的“正见”和“正定”中起源的，但是，“教”具有“正见”以上的内容，而“禅”则包括“正定”以上的意思。“正见”将四圣谛称作如实现观，“教”则是就此说加以扩大而成为全部三藏的总称。“正定”是表示达到究竟觉所需的人间心性的自我变革，即众生心性的自我净化形态，而“禅”则包括了禅定及与其同时透视达观的世间、人生结构实相的“观”。“正见”和“正定”是达到究竟觉主体自我变革两种必须的内在形态，它们互相不分裂，从属于八正道之中。“教”和“禅”均是到达究竟觉所需的两种互补的主体自我变革形态，从这一点来看，“正见”和“正道”是一致的，但教和禅正如“正见”和“正定”亦有以上不同情况，故表现为分裂之意，实际上亦有所分裂。

特别是禅佛教是在梁武帝普通元年（520，新罗法兴王，异次顿殉教7年前）时，由印度来中国的菩提达摩（？—535）开始发源的，到了唐高宗、中宗时，活跃于佛界的六祖慧能（638—713）唐中宗十二，新罗善德王七，唐玄宗开元一，新罗圣德王十二）又为之加入了道教的中国性质，而发展为一宗。

此种禅佛教大体来说，与“教”的三藏发展相比，它不伴随那种相应的主体自觉和实践，追求对自己本来心性的深刻反照。这一点为许多志士所共感，禅佛教亦由此而成长发展起来。那些禅客们对祈愿满足世俗欲望的、靠他力的信佛态度不屑一顾，却注视着世尊正统教说所讲的自力的自我变革的本来心性。正是这样，他们希体会的真理从来不靠各种经典，而是主张“以心传心”所获得的“教外别传”，同时还倡导“不立文字，直指人心”的口号。由于这种关系，禅宗和教宗经常发生摩擦。这一教风在新罗末期开始传入，到高丽时期又得到完全传播与继承，并同（九山）五教反目。处于这一状况，义天在《示新参学徒缁秀文》[1]中作了如下的谈话：

“仔细想圣人设教目的在于起行，所以，非但用口来说，而实际上要行于身，为什么要像偏系一方的瓢那样而不讲实用呢？亡身而问道，立志于此，多幸由于过去的缘由，一一参拜善知识，其后在晋水大法师讲下稍学教观，师尝训示曰‘不学观，只学经，即使听五周因果，也不通三重性德；不学经，只学果，即使顿上中性德，亦不能变五周因果’。所以，‘观不得不学，经不得不授’。我之所以尽心于教、观，是因为佩服其言之故。清凉说：‘不照看方寸之心，白白去违背性灵’，也是这一意思。所以，只接受华严而不学观门，尽管他是讲主，我也不信。今已历访百城，本来的愿望已经满足，现

① 参见《大觉国师文集·示新参学徒缁秀文》。

在是正坐涉猎诸书的时候了。我见世上义学之流很多是终日学而不知为何而学。因此而失于偏邪，或失于声利，或懒于学教或学而终断，因此到终身亦不能入其道。”

正因如此，义天全面接受主峰宗密的慧定双修主义，主张教学和习禅两者皆修，这一主张在《讲圆觉经发辞》[①] 中作了如下陈述：

“大柢法虽是无言像，但它是离不开语言的像。离开言像则倒惑，执于言像则不懂真实。世上没有完全的才能，人难以全部具美，故学教的人有许多是扬弃内心而求全外表，学禅的人很多是妄却因缘，注重内照，这些均为偏执一方，从而使两边具滞……如果能定慧两全，自他兼利而观空，则万行腾沸，涉有而一道湛然，语默而不失玄妙，在动与静上不离法界的人，只有我们的圭峰祖师一人。”

如上所述，义天认为，离开教（即言像）只强调心功夫（禅），就会变得迷惑（盲目），执于言像，忘掉心功夫，就不会了解真理的境地，所以，若偏重于教和禅的任何一方，或者扬弃某一方，就不会到达究竟觉。这一主张在反驳《教外别传论》的飞山和尚《别传义》跋文中做了再次阐明。

“飞山和尚的别传义对摧显（摧邪显正）是有功的。文曰（飞山和尚文），至为深刻，古禅与今禅的名实相距甚远！旧禅是依靠教来修禅，现今的禅则是离开教的禅。讲说禅的人，执于其名而失掉真实，学禅的人固其诠而领其义……珠公的

① 参见《大觉国师文集·讲圆觉经发辞》。

论辩如此至当……”①

正因为如此，义天主张教、禅必须兼修。不同的只是义天强调要依靠教来学禅。

从八正道来看，没有“正见”的“正定”是空虚的，或者只能是盲目的。没有“正定”的“正见”又是不实的，所以，依靠教来修禅的步骤应看成是佛陀的正统教法的步骤。

从以上所讲的义天行迹及其各种见解来看，义天超越中国展开的宗派佛教的偏狭观点，始终恢复世尊的基本精神，一方面忠实于世尊的正统教法，同时亦促使不同教说的诸教回到根本，致力于会通融合的佛教，即“返本的会通融合佛教”的发展，因此，我们可以认为义天是希望重新确立元晓韩国固有传统的一位大师。

三、第 3 期：国家内部相克期（仁宗—康宗，公元 1123—1213 年）

1、社会状况与信佛形态

（1）社会状况

第 3 期，从仁宗至康宗约 90 年期间，已经开始形成全盛期（第 2 期）。但由于那时的文人官僚阶层政治上的堕落腐败不断积累，到这一时期出现了国家内部变乱。这一变乱是由社会特权阶层内部全力斗争和社会阶层互相倾轧造成的。从这一点来看，这一时期可以说是国家内部相克期。这一变乱大致分为四类。第一，史称李资谦、拓俊京之乱，这是围绕王室的贵族层权利斗争之乱。第二，妙清（？—1135）之乱，即梦想革除开京中心的腐败的贵族政治堕性，建立以西京为中心的民族主体政治。第三，武臣郑仲夫（？—1178）等为反拨成宗以来牢固形成的文贵武贱体系的弊端，而发动军事政变，引起权力争夺，接着成立了崔氏（忠

① 参见《释门正统·义天传》。

献）政权的武断专权政治。第四，体制上隶属下层民，长期被压迫和掠夺的庶民、隶民阶级解放的抗争。

李、拓之乱：睿宗一逝去（1122 年 4 月），李资谦即拥立他的外孙，当时的太子楷为王（仁宗），自己担任守太师中书令的最高职务，同时开始肃清政敌。首先，罢除王弟俌及其亲近，后又将第三、第四女许纳为仁宗妃，二年 2 月，肃清了崔弘宰一派。接着将自己的几个儿子几乎都委以要职，专横一时。内侍金粲、安甫鳞和枢密院事智禄延，上将军崔卓等为除掉资谦而举事（四年 2 月），但终因资谦及其心腹拓俊京的反击而告失败。此时李、拓在大阙放火，宫阙的大部分被焚，崔卓等重臣 77 人和众多将士遭杀害。此乱后，资谦专横日深，终于在四年 5 月 20 日，资谦及其一党被拓俊京和内侍崔思权流配远地。其后，拓俊京自以功高而发号施令，于翌五年春，经郑知常等一并弹劾其前年的大罪，逐出京城，流配至全南岩堕岛。从此，李、拓之乱得到平息。

妙清之乱：李、拓之乱后，仁宗从重臣手中恢复国权实权。为革新政治，按照妙清和日官白寿翰的奏请，宣布 10 条维新政教。妙清根据地理图谶说，奏请国王将国都迁往有地德的大吉地西京，但由于金富轼等开京派的反对而扭转了此动议。为此，妙清等 13 年正月于西京掀起军事叛乱，但妙清不到一月被叛军中的一将赵匡斩杀，赵匡坚持了一年，于次年 2 月焚死，变乱被平定。

武臣政权的登场：热中于文尊武卑，到毅宗时更形深化。毅宗醉心于风流、文艺、道乐，不理朝政，享受荣华富贵的生活，耽溺于文臣之间的游兴，而对军人则相待极薄。军人为此而不满亦达到极限，终于引起军人的叛乱（24 年 8 月），郑仲夫（？—1179）、李高（？—1172）、李义方（？—1174？）等虐杀 50 余开京文臣，9 月废黜毅宗，拥立仁宗第三王子晧为王（明宗）。这样武臣专权时代揭开序幕。从此，武臣从文臣手里展开权力争夺战。李高被李义方杀害（明宗二年），李义方被郑仲夫的儿子郑筠（？—1179）杀害，郑仲夫父子被年轻将校庆大升（？—1183）杀害

(明宗九年)。庆大升病死，李义旼(? —1196)由庆州上京掌权，又实行专横，后被崔忠献(1149—1219)、崔忠粹(? —1197)两兄弟除掉。正如上面所说的，4个朝代60年间，虽然崔氏政权登场，但崔忠献兄弟亦互相争夺权力，忠粹为兄所害，最终朝廷成了崔忠献的独舞台。崔忠献废除二王(明、熙)，拥立四王(神、熙、康、高)，因此，这一时期的高丽实际上变为崔氏王国。

农民、贱民层的抗争：这一时期值得注意的是，下贱民对特权阶层的抗争所引起的民乱。各地的农民、吏胥、兵卒、部曲人、奴隶等因长期受到特权阶层的压迫与剥削深感不满，在下面限制上面的军人政权下，中央权力又形减弱，民乱正是在这一时期发生的。除了为复兴新罗而引起的、以庆州为中心的民乱外，大部分民乱是农隶民要求地方官吏废除苛敛诛求的抗争和争取奴隶身分的解放。

发生民乱主要原因是豪族大量兼并土地而带来土地政策的紊乱，从而使本来就贫穷的农隶民更加贫困，另外，地方官吏的苛敛诛求亦加重了农隶民的负担，因此，从根源来讲，是由于特权阶层及官吏，过度贫困和吏道堕落而引起民乱的。他们的态度是大体都信仰佛教，但亦祈愿达到世俗的欲望，实际证明并未受到佛教的醇化。

(2) 信佛的方式

如果预先谈谈第3期王室及贵族信佛方式的话，那么，这一时期完全继承了第2期的信佛方式。即以他力为“主”、自力为“辅”，并伴以地理图谶说的延基思想和山神崇拜，从而形成一种混合信仰的方式。

这一时期，国王处于无法行使其王权的地位。从拥立仁宗开始，在李资谦保护下国王不具备王权，在李、拓之乱等旋涡中只可保身，后期在平息妙清之乱过程中，国家实权亦掌握在贵族手中。国王面临这一状况，靠自己的经伦是难以自行解决遇到的难题，可以推想他不得不依靠超人的神佛力量来求得自己意向的实

现。

仁宗在元年受菩萨戒后，16年期间再未受戒，从平息妙清之乱3年后的十七年（三十一岁）到二十四年，每年6月接受一次菩萨戒。这可以看出仁宗到晚期还是想要自觉地、主体地去实践佛法。当时在京乡每年要举行全国性佛事活动达10余种，如为3万饭僧举行的百高座会，还有菩萨戒道场、消灾道场等。国王既照准这些活动，于是王在位期间，几乎每月都有王亲临寺刹的大型佛事活动。依他的信佛热度是可想而知的。与此同时，九年于西京建立大花宫（林原宫），称做八圣堂的一种万神殿在宫城内营造，行礼赞八圣[①] 妙德的祭典。这说明王室及贵族的信仰方式具有混合宗教的性质。

毅宗时一方面坚持上述的方式，同时还带有反映风流道乐王性质的一种信仰方式。毅宗从元年至九年共接受菩萨戒达7次之多，但后来却再没有受戒，代替的是在他在位期间举行各种佛事活动竟达90次之多。这里举行护国佛事的百高座会（5次）较前为少，相反，游兴性质的八关会（23次）、燃灯会（24次）几乎每年都举行。施舍饭茶的饭僧，从1千人增加到3万人，举行这一活动（18次）和祭醮各种星宿活动（22次）增多，另外，照准的国王寺刹活动明显地增加了（170余次）。此外，毅宗惑信延基、图谶说、卜巫等，无节制地大量营造寺塔，相地造宫，巡驻离宫。由此不仅带来莫大的国力浪费和民生困疲，而且使国民的信佛形式走上误信的道路。

① “八圣”，意思是国内山岳神受到诸佛菩萨的垂迹而显灵的。一曰护国白头岳太白仙人实德文殊师利菩萨，二曰龙围岳六通尊者实德释迦佛，三曰月城岳天仙实德大辨天神，四曰驹丽平壤仙人实德燃灯佛，五曰驹丽木觅仙人实德毗婆尸佛，六曰松岳震主居士实德金刚索菩萨，七曰甑城岳神人实德勒叉天王，八曰头岳天女实德不动优婆夷（《高丽史·妙清传》）。

二十三年3月毅宗得知这一时弊，为此，虽颁布革新[①]的新令，但收效甚微。前期造成的烂熟的文人政治余弊和奢侈、浮华、无节制的贵族阶层堕落的社会风气，由于国王风流行脚，更加快了成熟的步伐，一道新令是无法消除此风气，靠神佛的信佛活动也不可能刷新长期僵化的社会风气。正是在这一状况下，武臣政权登场了。

在郑仲夫治下的明宗朝，或者在崔氏政权下的神宗、熙宗、康宗朝，信佛的方式仍为依他中心。只是在明宗时（二十七年）与前王时相比，信佛的大活动更明显地增加了（近80次）。

从上述的王室（朝廷）信佛方式中，虽可看出当时社会的主流，但也看出指导佛事的僧侣或者希求通过佛事而得到现世福禄的佛徒，并非为了自我净化，而是利欲熏心，无明炽盛，洞察世间、人生实相，慧眼蒙胧，这实际上是从佛的正道中逸脱出去，成为另一种形态。

如上所述，世人大部分是自行追求私欲，争夺权利，这种风气虽弥漫社会，但在社会的一角还有人看出这种风气的不正常情况，于是产生了要求净化被扭曲的精神世界的萌芽。我们可以推察，尽管是少数，但也表示出当时民族良心的迫切愿望。作为这一愿望的回答者，出现了要求净化精神浊流，高举重新阐明佛正道旗帜的人，他就是同元晓大师一起，可称二大炬火之一的知讷普照国师。

2、知讷的哲学和佛教观

（1）知讷的求道行迹

知讷（1158～1210）出生于少有的风流王毅宗十二年，诞生地是西京洞洲（黄海道瑞兴郡），父亲是国学学正郑光遇，母亲是

---

① "……古圣劝戒之遗训，及当时救弊之事务颁布新令，一奉顺阴阳……，一崇重佛事……，一归敬沙门……，一保护三宝，一遵尚仙风……，一救恤民物……"（《高丽史·世家卷·毅宗》）。

开兴郡赵氏夫人。自号为牧牛子的知讷是从毅宗中叶开始，经过武臣权力争夺战和民乱持续的明宗朝，后又在崔氏集权，神宗、熙宗等4王制下，社会内部相克现象和社会不安经常发生的情况下，度过一生的。

毅宗的风流道乐达到顶点的十九年，知讷八岁时，从九山禅门之一、闍崛山梵日的后裔宗晖禅师剃发得度后，在学问上没有一定的老师指导，只好一个人修道。二十五岁时（明宗十二年），普济寺实行的禅科考试合格，不久，移居南方昌平（罗州）清源寺。在该处某一天，从学堂里翻到《六祖壇经》，读到“真如自性引为思念；六根虽是见闻觉知，但真如的性是一切都不染，经常是自在的”，[1]感到惊喜万分，认为这是自己从来没有体验过的。自那时起，厌恶名利，希经常隐居山林安然求道。其后大定二十五年（1185），在他二十八岁时，于醴泉下柯山普门寺读《大藏经》时，发现《华严经》如来出现品中有“举一尘含大千经卷”的比喻和“如来智慧，亦复如是，具足于众生身中，但诸凡愚，不知不觉”的经句，据说他也不知不觉中将经卷抵在头上，流下眼泪，[2]他从“印心印佛，离妄即佛”的句中发现和禅理相通的教理，还从李通玄居士的《华严经》中发现“凡夫所提出最初进入十信初位的圆顿观门。”即他在十信初位的解释中，从“一觉自己的身心本来就是法界，二觉自己身心的分别性本来是不动智佛，三觉自心是善于简择正邪的妙慧，文殊师利于信心之初觉，称此三者为觉首菩萨[3] 这一关键问题中，认识到凡夫无明分别之种，即是直观诸佛不动智的圆顿成佛的观门妙理。

明宗十八年知讷三十三岁那一年的春天，根据普济寺谈禅法会相约定的，得材禅伯于居祖寺召清师前来结社。师同意请求移

---

① 参见《六祖壇经》。

② 参见《华严论节要·序》。

③ 参见《华严论节要·序》。

住居祖寺，旧日法友相聚，有的在病中，有的去世，有的为追逐名利而离开，现只有残僧不过三四人。他和他们结成“定慧社”，发表了达1万字的《劝修定慧结社文》。这是点亮了黑暗而污浊的精神界的一盏明灯，也是重新阐明被埋没很久的佛根本智光，而最初举起的一面旗帜。

如上所述，扬弃一切虚伪而依他的名利思想，回到自身佛的根本智，代表真正主体精神的新佛教运动从此开始了。他在那里不受朝廷或者檀越的施恩，也不靠寺奴的努力，而是法友们依靠百丈清规，自力自养，刻苦精进，度过10年僧伽生活。

承安三年（1198），崔忠献废明宗，拥立王弟旼为神宗，知讷四十一岁那一年春际，同禅侣等几个人一起移居智异山上无住庵，消除外缘专住内观，追求智慧，探求根源。此时看到宋朝的《大慧普觉禅师语录》，了解到“禅不在静处，也不在闹处，不在日用应缘处，不在思量和分别处。然而不能因此而追究静处、闹处、日用应缘处，突然睁开眼睛才知道是近在家事”。[①] 据说正是从这一重要问题中领悟其含义，而感到欣慰。

知讷四十三岁时，将修道处迁往江南松广山吉祥寺，在该寺附近有名为定慧寺的，由于名称相似，遵照朝廷的意思社名改为“修禅社”，山名改称曹溪山。知讷在这里以《金刚经》、《六祖坛经》为主，以李通玄居士的《华严论》和大慧宗杲语录为辅，向学人进行劝讲。这样经过11年，从四面八方接受了求道衲子数百人。修禅社成为掀起韩国佛教新风（禅风）的慧命集团根本道场。

知讷五十三岁那一年，即大安二年3月27日，他在那里正坐法床进行最后说法，而后在该位置上静坐而入寂。

赐“佛日普照国师”谥号的国师，其撰述有：《定慧结社文》1卷（三十三岁时），《修心诀》1卷，《真心直说》1卷（四十五岁时），《诫初心学人文》1卷（四十五岁时），《圆顿成佛论》1卷，

---

① 参见《普照国师碑铭》。

《看话决疑论》1卷，《华严论节要》3卷（五十岁时），《念佛要门》1卷，《六祖坛跋文》《临终行状记》1卷等。

（2）知讷思想概要

知讷的信佛根本立场与以往社会上的主流信佛姿态完全不同，即他的信佛不是靠十方诸佛神力祈愿满足所求的那种依他的态度，而是靠自己内心佛种子（真心如来藏）的各种修炼指向成佛的自力主义立场。这一立场扬弃了巫俗化的祈福佛教，回转到用定慧双修来达到圆满人格形成的自觉佛教上来，同时，还使追逐名利、苟且偷生的教团亦根据法（真理）转向实践，恢复其群众性的精神教化集团真面目。曾经担任攘灾招福的王室及特权阶层的宫廷佛教和贵族佛教亦由此而发生了质的转化，即向着以个人在山林等地修道作为前提条件，推动万民成佛的平民佛教转化。概据知讷思维过程，就其形态来说有如下几种类别。①自内佛性自学论（返照自心）：要认识从心外去求佛是迷途与妄想，根据“佛即是心”原理，阐明了自心里面的佛性自觉、恢复、淳化的正道。②圆顿成佛论：论述“圆教奥旨”在于认识众生是诸佛的本源而引导成佛，“禅”是以众生返照自觉来自证直入如来地而引导成佛，因此，“圆教奥旨”和“禅”二者是契合的。③顿悟渐修、定慧双修论：论述应勤修自内佛性的直觉（顿悟）和无明习气，悟后，“定”和“慧”仿似鸟禽两翼，为修行所必需。④看话径截（决疑）论：论述为与诸教的固执和知解上的错误诀别，而在“视话头决破教家的论”中，根据大慧的禅旨指出知见的十种病弊而使之直接进入如来地。⑤念佛三昧论：用禅的三昧来解释为摄化来世的钝根者而行的“念佛”。⑥真心论——真心直说。

下面再以形态分类讨论其概要。

1/、自内佛性自觉论（返照自心）——知讷的基本立场

知讷在《定慧结社文》的开头说：“迷一心而引起无边烦恼的人是众生，悟一心而引起无边妙用的人是佛。虽然迷和悟不同，但

因其均为一心，则离开心而想成佛，那是不可能的”。[1] 他大声疾呼讲了成佛的本源后，又坦率地批评了离开本源而堕落的僧团的各种表现。

他说："……回观我辈朝夕所作所为，凭借佛法装扮成'我'、'别人'，争夺于利养之途，沉溺于风尘之中，不修道德，浪费衣食，虽已出家，有何道德可言？欲离三界而没有绝尘的行动，途为男子之身而大丈夫之志，上违修道，下阙众生，中负四恩，实是有愧”。[2]

知讷从很早就对这种教风慨叹不止，正好在壬辰（1182）正月普济寺的谈禅会结束不久，他对道伴们说："舍却名利，隐遁山中，努力习禅修慧，谈经礼佛，以致于执劳运力，各随所任，根据因缘而养心性，使平生自在地度过，远随达士、真人高行，岂不快哉”。[3] 在他劝解道伴的同时，解答了他们不同的意见和疑问，阐明了自己的立场。现只举道伴们各种疑问中的几个问题说明如下。

第一，有人问道，末法时代定慧不适，那和称阿弥陀佛净土往生业不是不同吗？知讷回答说："时代虽然变迁，但心性（本质）不变。视法道兴衰是三乘权学的见解，有智的人不应如是。你和我相逢在最上乘法门，通过所见所闻达到共识，这岂不是宿缘吗？……念佛、转经、万行施为，乃沙门住持的常法。怎么会有妨碍呢，然而，不穷究根本，执相外求，会为智人所嗤笑”。[4]

如上所述，知讷虽然认为念佛和转经等一样，都是沙门主持的常法，但若不先究根本，执著于外相或权学方便（念佛），即不会达到究竟觉，即不能领会佛果。

第二，有人问，凡修禅之士若不发神通的智慧，怎么能称为

---

① 参见《定慧结社文》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

修行者？知讷回答说："神通智慧是随着正信佛心和法力，再加以修行用功而得之，正像是磨镜，一边去掉污垢，一边镜子变亮，那么，随着亮光出现，影像也就千差万别了。如果信解还未正，功行即不会深，昏昏坐睡以守默而当作禅，怎么会由此而自发神通呢？"

知讷还就此引证了圭峰的说喻。即史山人问圭峰，若悟心即了，（修禅人）为何不发神通光明呢？圭峰回答说："虽然知道水池全都是水，但接受阳光方可融化，冰若消溶水则流畅，既可灌田又可洗涤。（如此）领悟到凡夫即为真，但还要借法力而修习。妄念去除心则灵通，如此方可显神通光明的作用，因此，除修心外，无任何道路可寻。"知讷说："以是当知"，接着他说："不愁相好及神通，先须返照自心，真正去修信解，不落断常，依靠定慧二门治理心垢为宜，假若信解未正，所修观行皆属无常，终会退失，此乃是愚夫的观行，怎么能是智人之行呢？"[①]

正如上面所说的，知讷因是高唱"自心的返照"，所以，对以往的佛子从心外之相中求佛，忘却佛的本源"自心"，而提出要求回归"佛的本源"，即"自心"。因此，知讷说："佛即是心，心不离身，为何求远呢？"[②] 接着他又说："你的本来心即是佛性，而佛性正在汝身，又为什么要去外求呢？"[③]

由此看来，"自心"和"自心的返照"是知讷的思想基本问题，而从返照中解明的思想内容即成为知讷的思想精髓。

不过知讷在撰述《直心解说》（四十七岁）以前，关于"自心"和"自心的返照"，尚未有明确的概念，在使用这些话时概念还是比较模糊的。现将《直说》以前在各处使用过的"自心"和"自心返照"所共有的意思列举如下。

---

① 参见《定慧结社文》。

② 同上。

③ 同上。

①“自心”的意义规定

a.“自心”是迷、悟、染、净、善、恶、生、佛等一切法（现象）能够显现的根源体性，即是万化的根源。

关于这一问题，准备在《圆顿成佛论》中详述，这里只录其要点如下。

在结社文中，知讷作为真理引用了《起信论》中的话，“众生心，是心即摄一切世间、出世间法”[①]，又引用了《圆觉经》的命题，一切众生的种种幻化，均从“如来圆觉妙心”产生，他认为“众生心”和“如来圆觉妙心”都是“自心”的别称[②]。知讷说：“一切众生具有如来智德相”[③]，另在他接受了的《华严论》中说：“佛是众生心里佛……要想知道诸佛的本源，需领悟自己无明分别之种本是佛”[④]。他又说：“自心的根本无明分别之种，突然便成不动智佛”[⑤]。这样，“自心”同无明分别之种一起，从如来知德相即不变不动的意义上来说，或者从显现不动智、一切法的意义来说，它同时含摄着普光明智等。因此，自心的“根本智是理、事、性、相，生、佛，自、他，染、净，因、果之体性，只是随染流转中，不失性净”，[⑥]“这一自心的普光明智，量同法界虚空界，相用自在，能大能小，能成众生也能成佛……也能善能恶，能染能净。此不可思议的大光明藏含摄诸法，为万化之源”。[⑦] 这一普光明智是自心的普光明智，因此，“自心”无疑是显现迷、悟、善、恶、生、佛、染、净等一切法的根本体系。自心的意义规定是规定自心的性能，那么，阐明自心自体，结构上的机能，就是真心本体二用说。

---

① 参见《定慧结社文》。
② 同上。
③ 参见《修心诀》。
④ 参见《圆顿成佛论》。
⑤ 参见《定慧结社文》。
⑥ 参见《圆顿成佛论》。
⑦ 同上。

b. 自心（真心）具有不变的作用（机能）和随缘应用的两种机能（真心本体二用说）。

知讷在《法集别行录节要并入私记》中，对圭峰和荷泽关于“自心”的别称“真心”两种作用的理论，进行取舍选择，作了如下引证。

“真心本体有两种作用，第一是自性的根本作用，第二是随缘应用。这正如铜镜一样，铜质是自性的本体，铜（镜）之明是自性的作用（性能），其所现影是随因缘的相用（容）。该影对因缘显现虽有千差万别，但明即常明，只有一个。以比喻心，心常寂是自性的本体，心常知是自性的作用（性能），这一知，能说能分能辨等是随缘用。但洪州（希运，？—850）指示能说能动作之类东西（即指佛性），这只是随缘的作用，（洪州）陷入自性的作用（性能）。又显教有‘比量之显’和‘现量之显’，洪州说，‘心（的本体）不可指示’，又说‘以能语言等验之，知有佛性’，这是‘比量显’，荷泽（神会，685—760）说，‘心的本体能知’，因此，知即是心，他约知以显心，那就是‘现量显’。这就是上面记述的（心的）不变、随缘二义（作用）。”[1]

对上面所说的二义稍作一些分析的话，那就是作为自性的根本作用的“空寂知”绝不是“空无知”。根据知讷所完全接受的荷泽见解来看，“空寂知”是将无为、无住，甚至不可说等各种话合为一体而包含进去，“空”从心的真实性品不变的意思来看，与空无是不同的，知，从体现心的当体意思来看，与不变是不同的。这就是真心本体。所以，从初发心到成佛，只有寂知是不变不断的，只因其位置不同，名称和意思有若干不同罢了。[2]

对上面所讲的意义上的规定作一解释的话，那就是“能显现一切法的根源体性‘自心’，具有空寂不变的清净灵知性能（本用

---

① 参见《法集别行录节要并入私记》。

② 同上。

＝性)，此性能根据各种对象不同起应变作用，从而表现各种不同的色相（应用＝相)”。

②“返照自心”的意思

自心既然是一切法显现的根源体性，那么，自心是迷惑的本源，同时也是悟觉的本源。这里最重要的问题是如何从迷惑的道路走向悟觉的道路。若按荷泽等先德和知讷的见解来看，“迷惑”是指执著于无常而虚妄的随缘应用的色相，“悟觉”是指自觉认识不变而空寂清净的灵知并还原于该处。所以，知讷说：“汝空寂灵知，清净心体，而此清净空寂之心，是三世诸佛胜净明心，亦是众生本源觉性”。他还说：“此空寂灵知之心，是汝本来诸面目，亦是三世诸佛，历代祖师，天下善知识，密密相传底法印也”。[①] 重复地来说，“悟觉”的道路是将执于虚妄外相的自心方向返折照明到自心自体，从而自觉认识到自心的体、用、性、相，即空寂清净的自己灵知。同时还要自觉认识到灵知本来是具足于一切众生，它和诸佛毫无相差之处。知讷称此为“顿悟”，把这种“知性方向向自身返折”称为“回光返照”，把经过反折照明自心称为“返照自心”。有时也说成没有返折意思的“圆照自心”、“直乃自心”、“观照自心”及“见自本性”等。

最后补充的是，“空寂的灵知”是“自忆里面的佛性”之义，那么，空寂灵知的自觉认识，就是要自觉认识忘却的“自身内的佛性”，同时要对之而恢复。但是，只用知的顿悟还不是完全恢复了佛性。要随着悟觉，去掉积习并由此而产生的妄念，以完全淳化自己的内佛性。这一淳化工作不是别的，即后修。顿悟和后修是知讷的基本课题，他的所有言论均是阐明这一课题的教说。

2/、圆顿成佛论

此论是知讷解释、体会李通玄（635—730）的《华严论》成佛义而成书的。《华严论》将“自心”视为“一体法根源”，还认

---

① 参见《修心诀》。

为“佛是众生心里的佛”，从这一点出发它和“即心即佛”的心宗（禅）相契合的。

在这里知讷确认了禅教一源的原理。

他认为《华严论》的趣旨是“要以分析华严的大义，让末世大心凡夫在生死地面上，顿悟诸佛的不动智，并当作初悟发心的根源”，[①] 而它的课题是“不单是指出要正觉圆教大义，勤修观行，就像教家所说的经过一万劫勤修行而终成佛，而是指出一生中成佛的理路。

《华严论》的要点是①如来智具足于众生心中，即“佛是众生心里佛”。②从而认为众生和佛是互融的。③大心凡夫从初心位，生死地面上（现生中），得到正觉。④根据众生身中如来不动智顿悟（直觉）及其治习的勤修（后修），到达究竟位等。

①“众生的自心，即诸佛不动智”

知讷大约在定慧社结社前7年左右，求得与心宗相契合的佛语入山的。3年期间，他阅览《大藏经》，中间又见到《华严经》如来出现品有这样的句子，即“一尘含大千世界的经卷比喻，这同如来智是一样的，如来智具足在众生身，但诸凡愚不知道也没能领悟到”，于是头戴经卷不觉陨泪[②]。不过当时知讷对凡夫初信入之门尚不详悉，那么，在阅李通玄的《华严论》解释十信初位时说：“觉首菩萨的三觉，即一觉自身心本是法界，因此是白净无垢的，二觉自身心的分别之性，本来是不动智，三觉自身心是能很好地简择正邪的妙慧，文殊菩萨于信心之初因领悟此3法，故称觉首菩萨”。[③] 他又说：“身是智的影子，国土亦然，智净则影明，大小互相摄入，如同因陀罗网境界”，于是置卷长叹说：“佛的口说为教，祖师以心相传为禅，佛与祖师心口必不相违，为什么不

① 参见《圆顿成佛论》。

② 同上。

③ 同上。

穷其根源而各自步于所习，妄自争论岂不是虚度时光？”①

这里知讷所究的根源是诸佛的不动智之源，是正邪选择的妙慧及国土等一切法显现的根源，而这些正是“众生的自心”。

②“不动智的顿悟是大心凡夫发心之源”

（华严经）“第二会（普光法堂会）时，殿名为普光明智，在说十信法门时，直接讲明如来普光明智的巨大作用并不是在其它地方，而是重重无限，要以此为信心，列举十色世界、十智如来、十首菩萨，表法示之，让众生易解（真理）。首先举出的东方世界，让发心者相信自己是白净无垢的法身这一道理。本来所嗣之佛是不动智佛，要直信自己无明分别之种，原是佛的不动智，上首菩萨即为文殊菩萨，这就使之直信自己的根本智中有善拣择的无相妙慧”②

上面的说法与出现品中觉首菩萨的3觉内容一致。因此，“一切众生听到这一善法而发心的人，就自然具有了这样的法”。所以，在如来光明觉品中将其客观化，甚至用“一切处都是金色世界，一切处都是不动智佛，一切处都是文殊师利”③来表示。上述3法是说不动智的体、用、相，“是将不动智的顿悟当作大心凡夫发心之源”。从而解释不动智的性能占了这一论中的主要部分。不动智具有如下的性能。

a．不动智是万化之源

“所言不动智，也是（自心的）根本普光明智，诸佛的果智。此智是理和事、性和相、众生和佛、自和他、染和净、因和果等的体性，在随着染污而流转中，它不只是取不失性净之理。此智将华严世界（理界自体）作为立体（主体化），故定名为卢舍那佛，另将金色世界（不变体性）作为主体，故定名为不动智佛，若将

① 参见《圆顿成佛论》。
② 同上。
③ 同上。

大心众生的返照发现处作为主体起名的话，此智即为自心普光明智佛，另外，此智也是自心不动智佛，自心卢舍那佛，只要列举一名，皆具三身，十身等”。[①]

不动智或者普光明智的“智”，绝不是个人智慧的“智”，也不只是在染净流转中不失其性的“性净之理”，更不只是作为成佛本性的那种“智”。“此智本身就具有生、佛，染、净、因、果、理、事、性、相，情、非情”[②]，“其量同法界和虚空界，其相用则自在，能一能多，能大能小，……众生亦能成佛，能自能他，……能善能恶，能染能净，是不思议的大光明藏，是含摄诸法的万化之源”。[③] 若用其它语言来表示，此智可以说是“能显现一切法的根源体性，亦为大生命体”。因此，卢舍那佛、不动智佛等十方诸佛虽然各号相异，依正庄严各别，但都是自心普光明智的相用，而不是其它。自心普光明智，量同虚空和法界，所以，无有一佛、一众生不从本智而生。[④]

这样说就是相用自在的不动智，即普光明智正是存在于众生心之中。

b. 无用分别之种，即不动智

智的认知不是凡夫自然而然地领会，而是“遇善友开示，回光返照自心时，则旷劫无明住地烦恼，突然成为诸佛的普光明智”，这是“因为众生的烦恼、无明的种种变化，都是从如来普光明智所起”，[⑤] 此外，“如果能发勇猛心，领悟自己无明本是神妙、真实，无功大用，是恒然之法则，那便是诸佛的不动智缘故，因此……一切众生本来生于诸佛的根本智，还无到根本智，就是发

---

① 参见《圆顿成佛论》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。

菩提心的始初”。故称“欲知一切诸佛源，悟自无明本是佛”，[1] 进而还称：“诸佛的根本智因和众生无明心本为一体，所以，今时具缚凡夫于生死地面上，以其日用中的无明分别之种，即可成诸佛的根本普光明智”[2]

③自身内不动智的顿悟（直觉），即初心正觉

他说“已成果智卢舍那佛，在众生生灭的八识之中，而众生又在佛智中。这就是说一事全部含摄理时，让多（事）随理出现在一事之中，随理普遍，如因陀罗网中珍珠个个体别，而影子则互相交罗”，[3] 他并说：“这样开悟自心的根本普光明智，即是谓初心正觉佛”。[4]

同时还主张，如信解此智的大自在性能，即十方世界的遍在性，则必然能够成佛。

他说：“在此根本普光明智中，本来即具有自、他，生、佛，染、净，因、果，理、事，性、相，情、非情，……这一十方诸佛不动智遍法界、虚空界，其法性不管何时均遍及十方，如影子对现色身。它又和自身相同，因本来就不是两个，在体中是有区别的。……若这样信解义理，必当成佛”。[5]

这里看来普光明智有泛神论的性质，但他讲到智的自觉是成佛第一阶段的同时，指出：“不能领悟根本智的原因是自己被妄想所缠之故”。[6]，因此，强调在成佛上，与根本智自觉的同时，净化妄念是最为重要的。

“如一心不生妄念，则心境荡然，性自然就无生，无得无证，即成正觉”。[7] 这样就是说，“以菩提智妙普印（心），邪思、妄行

---

① 参见《圆顿成佛论》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

即无处可生。即成正觉”。[①]

但是，此智是万化之源，是超越三世时移的根本智，从这一阶段来看，生、佛、染、净等相对的现象就消失了。从而，“今日观心之士若领悟无明所形成的果智，即理佛即事佛，即自佛即他佛，即因佛即果佛。所以，初水和后水都是一性水，因佛和果佛都是一性佛”。[②] 进而提出：“若以自心普光明智普照一切众生，众生相即是如来相，众生语即是如来语，……乃至治生产业、工巧技艺，毕是如来普光明智的运为之相用，绝无别异。只有众生被自业所狂，自认这是凡，那是圣，这是自，那是他，……而后又自生分别，自生退屈”。[③]

不过，这一“普光明智大用自在的性能，若用智（理性）来对照，那么即可看见，若用情识来思考就不会知道”，[④] 所以，“如果你执著于现今凡和圣的关系各自相异这一观点，而认为自佛和他佛，同相和异相不可混用，这完全是偏见，也是还没有完全忘掉情执之故”[⑤]。从而，“如果是按观行门来速证菩提，透脱尘劳，广为济度群迷，延续佛寿命的人，往往是以‘自己一心’来融会凡与圣，因与果，依与正的差别，因为其中具有大相之义，……这是此经和论的要旨，可称千圣通宗”。[⑥]

上面所讲的“一心”可以看做是“普光明智的一心”，而知讷将此“一心”又看成是与贤首的一法界大总相法门体所讲的“是心”，起信论的一切世间、出世间法所摄的“一心”是相同的。即“华严、起信所讲的一心和三大之义，虽广略开合，随根机而形成差异，但这都是现今凡夫心中含摄之义”。[⑦]

---

① 参见《圆顿成佛论》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ ，同上。

④禅教兼修

知讷主张对不能正确理解禅的本义，于法相（教理）而等闲视之的禅者，应推动其正确理解教相，同时，他还强调对执著言教的教者，要返照并勤修诸教的同根一心。也就是说要禅教兼修。

他强力主张“古今禅门达士认为见性成佛，只有一分性净之体，而不具有相用（教相——缘起门）”[①] 是错误的，并引证永嘉、英邵武、大慧等体会的圆觉妙理知见，强调说明禅者也要正确信解教相。其中，永嘉一宿曹溪，开悟本心的诗偈值得一阅。

心境明鉴无碍！
廓然莹彻周沙界！
万象森罗影现中，
一颗圆光非内外！
一性圆通一切性，
一法适合一切法！
一日普现一切水，
一切水日一月摄。
诸佛法身入我性，
我性还共如来合。[②]

知讷称“正如这样，开悟本心，体会到自心境界中常网重重无尽的法界的人，在禅门传记中是不可胜数的”，[③] 他又说：“禅门离念相传，虽是顿证法界之处，但顿教中不说法相，只看真性，一念都不出，这绝不是佛”，[④] “愚者不知其根源，亦不看禅录，另连

① 参见《圆顿成佛论》。
② 引自《圆顿成佛论》。
③ 参见《圆顿成佛论》。
④ 同上。

华严论旨都不看，从禅者处只听得‘即心即佛’之说，这只不过是性净佛，乃一大愚惑”。[1]达摩由于学者们执著于言教、义理、分除，不能忘义了义，不能速证菩提，所以，从“法是我心”立场上强调“以心传心”，就此，知讷说：“愚者不知其义，每将相似语例说成与顿教相同，其实是最大的错误”，[2]他并说，应该训戒那些对法相等闲视之的禅者们。知讷对那些执著言教的教者说：“先圣随机设教，广略虽异，但无一不是指归‘一心’的”，[3]，从而强调了禅教兼修。另外，知讷还说明先圣知见表现的文字，即贤首的“自性清净圆明之体”，《华严论》的“一真无碍法界之道”，《起信论》的“真如性净本觉”及义湘的“法性圆融无二相”等，名虽略有不同，但实际上均指“同一根源”。总之，“小根用语言执著语言则异，达士用意义会通教则同”。[4]他在主张禅教兼修的同时，还确信接近这一同一根源的最好道路是“禅”。他说：“如果顿忘言教施设和义理分别，静坐于密室，虚怀胸襟，澄清思考，返照自心，体会到它的渊源，那么，把‘现今的一念性净妙心’作随染本觉亦可，作性净本觉无障碍法界、不动智佛亦可，作卢舍那佛亦可。即称理就是事，自就是他（亦可），随举什么亦无妨”。[5]

圆顿成佛论最后阐明了根本智的顿悟和通过对它的治习后修而达到究竟位。

“相信圆顿门的人，十信心初虽获得根本智果海（境地）……但因尚有众多习气，这就成为十信凡夫的解碍处”。所以，“要自修十信中方便止观，任运功威，定慧即可圆明。”[6]也就是说：“进

---

① 参见《圆顿成佛论》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。

入十住之后，以普光明智经常处于世间，随其根机而普应，教化众生，而无染着并且悲智渐明……最后达到普贤行，因满果终。这种大用自在不离初悟的根本智中”。[①] 总的来说，首先在根本智的悟解中，“简要地说根本智中圆融三世事，则指当果自存，它仿佛像弥勒楼阁中出现的弥勒三世因果”，下面“若简要说明渐修缘起门，则在十信初心先悟后，勤修止观，除尽色心的有漏，至住初定力已成，解得总亡，证悟入位，历修十住……十地而到达等觉位”。[②]

正如上面所见，圆顿成佛论在解释、吟味《华严经》的同时，也阐明了主张禅教兼修和顿悟渐修的知讷本身立场。

3/、顿悟渐修、定慧双修论

①顿悟渐修：知讷平生所以将《华严论》作为他的思想一翼，是因为从原理上来看，他主张通过众生心里如来智（不动智）的顿悟和治习后修而到达究竟位，那么，《华严论》与他阐述这一理论的圆顿成佛论禅旨是相契合的。

顿悟渐修不只是李通玄的见解，亦为圆宗大家圭峰和禅门大宗惠能、永嘉等所信。所以，知讷在其《修心诀》及其它法语中吸收了圭峰的先悟后修、定慧双修主义和惠能、永嘉等的顿悟渐修、定慧双修论，并再次阐明了“顿悟渐修、定慧双修”是走向正觉的康庄大道。

他说：“进入（佛）道之门虽多，但要言之，不出顿悟、渐修两门。尽管说顿悟、渐修是最上根机人进入的门，但从过去来看，已是多生依悟而修，渐渐熏习而来，到了今生，闻即便悟，一时顿毕，以实而论，这还是先悟后修的根机。因此，此顿悟渐修的两门乃是千圣之轨辙。从来先圣莫不先悟后修，因修乃证”。[③]

---

① 参见《圆顿成佛论》。

② 同上。

③ 参见《修心诀》。

他又在解释中说："凡夫迷时，以四大为身，妄想为心，不明白自己的心性就是真法身，自己的灵知就是真佛，为从心外觅佛，如浪行走，别无所得，忽被善知识指示入路，这才一念回光，再看自己的本性，则性地无烦恼，无漏的智性本来为自然所有，即与诸佛相比分毫不差，所以说是顿悟。所讲的渐修，虽然领悟本性与佛无异，但由于一时难以灭除无始的习气，故须依悟而逐渐熏修，当渐熏功成，长养圣胎，久而即成圣，所以说是渐修。比喻来说，孩子初生时，诸根具足，与别人没什么不同，只是因为他的力量不充实，需要经过颇多岁月才可以成人"。[①]

知讷又引证圭峰的喻说如下。

"要知冰池全是水，但需借阳气方可消溶，冰消水流可呈溉涤之功，而凡夫就是佛，资法力以熏修，丢掉妄想心则灵通，应现通光之用"。[②]

知讷还对顿悟渐修的两个方面，分作消极面（断障面）和积极面（成德面），用比喻来说明。即"太阳顿出，霜露渐消，这是断障，幼儿顿生，志气渐立，这是成德"，[③] 所以，从佛的境地来看，那就是"顿悟渐修仿似车轮，缺一不可"。[④]

总之，"顿悟"是指用理性即刻认识并自觉自己心性，即真法身，自己灵知，即真佛（自己心性本来具备无烦恼的性质，而无病智性与佛没有不同的）。但用这种认识和自觉还不能说是"完成圆觉"，即未完成五欲气质的完全净化和精神转化。这要按"顿悟"的观点来净化盘旋于自心中的陈习和幽闭佛性（真心）的五欲气质。这种气质不是顿净的，必须逐步勤修，因此，称作"渐修"。

所谓的"渐修"，即后修，必修的法是"定"和"慧"。

---

① 参见《圆顿成佛论》。

② 同上。

③ 参见《法集别行录节要入私记》。

④ 参见《修行诀》。

②定慧双修：知讷说："修行只有定慧二门"，[①] 另说："无定则狂，无慧则愚"。[②] 而"定"和"慧"是平等关系。"按法义来讲，进入理的千门没有不是'定'和'慧'的。举其纲要来说，自性上有'体'、'用'二义，那就是'空寂'（体）和'灵知'（灵）。'定'是体，'慧'是用，'慧'即体之用故，而不离'定'，'定'即用之体故，而不离'慧'。所以，寂而常知，'慧'也就是'定'，（灵）知而常寂"。[③]

这里所说的"慧"绝不是指区别是非、善恶的"智"那种分别智，而是意为失恃一切差别相的般若中的"空"智慧。这一"空"中没有一切烦恼，因心正在"定"着，所以，"定"就是"慧"，"慧"就是"空"。因而，曹溪大禅师称："心地无乱自性定，心地无痴自性慧。"而知讷则说："如果领悟到自由自在地运展'定'和'慧'，'遮'（定）和'照'（慧）不是两个，这就是顿门人的定慧双修"。[④] 知讷还强调定慧双修是不分先后的，而是平等兼修。

"如果先以寂治于缘虑，后以惺治于昏住，分先后而治昏沉和散乱，那是入于静者，为渐门劣机所行。这虽然说惺和寂平等相治，但未免取静而行……所以，要是达人则'定'、'慧'等持，意思就是（定）功夫和（慧）用不离，原本无为，更没有什么特别的时节"。[⑤] 他又说："但是，业障厚，习气重，观行弱，心境浮，无明之力大，智慧之力小，善恶境界不免被动静互换，心不恬淡，这样的人就是忘缘而导荡（定）功夫"。[⑥]

所以，知讷示唆寂（定）、惺（慧）虽要同等受持，但这是修

---

① 参见《节要私记》40。
② 参见《节要私记》37。
③ 参见《修心诀》。
④ 同上。
⑤ 参见《修行诀》。
⑥ 参见《修行诀》。

行到达究竟觉时的境位，在修行之初，随根机不同，定和慧可以有先后。他说："古人曰六根摄境，心不随缘叫做'定'，心境具空，照见无惑叫做'慧'。这虽是随相之门的定慧，即渐门劣机之所行，但这在对治门中是不可没有的，如果妄想（掉举）炽盛，则先以定门，随理而收拾散乱，心不随缘，就要使这契乎本寂，若昏沉尤多，则以慧门择法观空，到明鉴无惑时就契乎本知。以'定'来治乱想，以'慧'来治无记，动静相亡，对治功终，对境的想法而回到本，因此，只有双修攀缘方可成为无为（解脱）之人。这就是说'定'、'慧'等持，方可明见佛性"。[①]

不过在悟后修门中，定慧等持有二义，即"自性定慧的修"和"随相定慧的修"。"若就此二门判断其各自的修行，'修自性定慧的人'在顿门中用无功之功，并运双寂，自修自性，自成佛道，'修随相门定慧的人'，在未悟前用渐门劣机对治功夫，切断心惑，取静为行。此两门修行，顿和渐各自不同，因此，二者不得混淆。但是，……在顿门中亦有根机优秀者和劣等者之别，所以，不可用一律来判断其行李（理）"。[②] 但是，知讷承认，一般来说"慧"先于"定"。即在悟前修行，虽不忘功夫念念熏修，但总会感到处处有疑心或者牵挂，仿佛胸中怀物，呈现不安。那么，经过一个长时间，所修功夫不断熟练，身心亦就轻快起来。当然，即使感到轻安，如若疑惑之根未除，仿似石头压草，在生死界中更不会自在。所以，悟前的修行可以说不是真正的修行。在人们悟后的境地，虽然有对治的方便，但念念无疑，不落污染。因此，日久月深，自合天真妙性，寂知自在，念念攀缘一切境，心心永断诸烦恼，不离自性，"定"、"慧"等持，即可达到无上菩提，与上述的具有上上根机的人再没有差别了。[③]

---

① 参见《修行诀》。
② 同上。
③ 同上。

在顿悟修行中，顿悟先于渐修，在定慧双修中，“慧”和“悟”亦是同质，因此，“慧”先于“定”是顺理成章的。定慧双修中，如果只修定净（空）化心性，对修慧等闲视之，或者只修慧，无视修定（只守默的痴禅，或只寻文的狂慧），就不可能达到圆满的无上菩提，因此，必须完全一样地平等地修定与慧。惺（慧）与寂（定）等持也是此理。所以，定慧双修是在教、禅两宗达到究竟觉这一境地所必修的基本修行法。

4/、看话径截（决疑）门

看话决疑论：顿悟渐修、定慧双修是到达究竟位（空寂的灵知、体性）的修行过程，但还不是已经达到了究竟位。那么，超过上述修行过程，以径截的办法直入、自证究竟境地的道路是禅。原来印度的禅定主张从瞑想静虑而达到心性的自我变革，也就是说通过心性的自我变革而直入自证究竟位，以此为宗旨的就是中国所创的禅。由于禅家重视将心的自我变革作为宗旨，所以更加强调从世间、形形色色的执著中解脱出来，这是很自然的，另外亦强调要超越烦琐的教理执著（知病）。所以，禅者从六祖慧能以来就提出：教外别传、不立（依）文字、以心传心、见性成佛等纲领。由于学派佛教被教理（文字）所缠，而对自己心性的空（净）化等闲视之，同时也不修菩提行，对此，禅者则强调通过真心（佛性）的恢复而进行佛智的实践。

原来唐朝兴起的禅宗，一个时期由于法难走向衰落，但到了宋代又兴盛起来，所谓的五宗[①]七家各自开设门户，争夺教势。他

---

① “临济宗—临济的料简——三句，三玄，三要，四宾主，四喝，四照用。
云门的三句——涵盖乾坤，目机铁雨，不步春缘。
曹洞宗：曹山的五位君臣——正位，偏位，偏中正，正中偏，正中来，洞山的功勋五位——向，奉，功，共功，功功。
沩仰宗：仰山的三种生（想生、相生、流注生），圆相义。
法眼宗：法眼文益的六相义——示机，毘卢顶上，迦叶门前，三界唯心，万法唯识总等，德韶的四料简——闻闻，闻不闻，不闻闻，不闻不闻”（宗宗者法相）。

们各自按照自己祖师体验的教理和法语、接化方法，互相夸大其宗旨、宗风，执著宗我，议论自优他劣，争论不休。在这样情况下，他们的公案禅变为机械禅，禅机的接化方法变为喝棒禅，话头变为死文字、游戏物、古玩，丧失了原来文字的真义。在这一思想混杂中，知讷有选择地采用了五宗中临济系大慧宗杲的看话禅。知讷采用大慧的看话禅，但不盲从于临济的传统，他借用大慧的语句来活用其禅旨。他站在资教明宗（心）的立场，在主张顿悟渐修、定慧双修的过程，同时又不停留在那里，在《看话决疑论》中，为本分宗师之活路，大力说明要超越一切理论和思想上的区别，转向直入自证真体性的“道路”。在“看话头决破疑问的这一论”中，他说“圆教有法界无碍，为何禅门还要选择十种病来看话头呢?”对教家的这一疑问，知讷暗示要用看话来越过知解之病，而直入如来地。

他引用了径山大慧宗杲的说法：“因平素知见过多，因此求证悟之心在前成为障碍，从而使正知见不得显现，但该障碍并非来自外边，亦非来自其它方面”，[1] 又同时指出：“尽管义理有多么圆满奇妙，那还是情识的闻解，思想的界限，因此，禅门话头参详悟入之门，一一全拣佛法知解之病”。[2] 脱离不开经书文字的知解是死句，超越文字知解的参句话头是活句。活句的代表是“无字”，“话头的无字则如一团火。若靠近则烧却面门，所以，佛法的知解没有附着之处。因此，此无字是粉碎邪恶知解的一种工具”。[3]

知讷引证了大慧禅师的参究法。大慧禅师作为进入径截门参究的语句有“庭前柏树子”、“麻三斤”及“狗子无佛性”等，在提到这些话题后，说了如下一段话：“……有一个僧人问赵州‘狗

---

① 参见《看话决疑论》。
② 同上。
③ 同上。

有没有佛性'，回答说：'无'。那么，抓住这一'无'提醒说，左也不对右也不对，不要理解为有就是有，无就是无，就是无的无也不要分辨，不要知道为什么道理，也不要去想分辨，不要用语言分辨是生路还是死路，也不要用语言寻觅生路，不要用文字引证，不要等待黑暗的心境得到醒悟，不要在无关的甲中停留，也不要知道引起（话头）的地方，不要用文字引证，不要等待因不懂而醒悟，心无去处的时候，不要害怕落空。只有这样的地方才是最好的境地，可以看看老鼠突然掉进牛角而死的情况，由于这样下注脚而引起话头，学者们只能讲在十二时辰行住座卧中摸索而发醒，那么，谈到心性道理，则绝对没有离名、绝相的知解，亦没有缘起无碍的知解，如果在一念中有佛法知解的话，那应停留在 10 种知病中。所以一一放下又没放下，若不分辨病与不病，突然在没有意思也无可摸索的话头中，喷地一发则一心法界洞然明白。……这是因为至今没有侧重的义理和闻解。这就是禅宗径截门话头参详证入之秘诀"。[①]

上述这般理论在逻辑上是不成立的，提出并参究这种毫无意义的话头，为使心中关心的对象空化，这也就是认识到任何外部名相或内部知解均无可取，从而使自心向内返折，凝视自证最深层、空寂的无知体性。即用"喷地一发则一心法界洞然明白"来表示这一观念。

5/、念佛三昧经——念佛因由经

上面看到的圆觉信解门、顿悟渐修、定慧双修门及看话径截门等，都是靠自力在现世达到究竟位的圣道门，这一圣道门也可以说是难行道，所以，对末世的下根机者来说，从领悟并进入此门是非常不易的。那么，下根机者命终后，引导他们往生于西方

---

① 参见《看话决疑论》，法文版，第 129 页。
该著述是不是知讷的，因不载于碑铭和其它记录，尚有未审之处，同时，它不算是论，是否算为经亦不详悉。因是作为知讷的撰述而传下来，所以只好暂且这样看，不过，上面的经纬和考证有待以后弄清。

极乐净土的、靠他力的易行道就是念佛门，这在新罗时已经从中国传入，到高丽时在庶民阶层中盛行起来。

在《净土三部经》中，关于自力的圣道门已有教说，同时亦有关于他力信仰门的教说，“他力信仰门”即为“犯十恶的凡夫众生，只要执持阿弥陀佛名号，命终后亦可往生西方净土”。[①] 这是净土教的特征，是凡夫众生易于进入的念佛门。

然而，知讷并不认为念佛（执持阿弥陀佛名号）就是往生净土的方法，他强调要把念佛看做是自业净化的（禅的）修行法，是净土往生的必要条件。这就是他的《十种念佛三昧论》。

知讷说：“近来俗人邪徒，不断十恶八邪，亦不修五戒十善，用邪解和私情妄自念佛，吐露邪愿，欲生西方净土，这仿似方木逗圆孔”，指出它不妥当之处。对此，他还说：“汝等应首先断十恶八邪，修五戒十善，忏悔前非，衷表誓愿，长修三长斋日、六斋等斋戒，复以十种念佛为业，积功聚力，与真如从容相合，这样，每日每时在行住坐卧中，阿弥陀佛真身即实现在前，摸顶授记，临终时会在极乐世界九品莲台亲自迎接，并一定会在上品台相对而坐，望自珍重”。[②]

知讷在此论序中说：“大概末世众生由于根机和性品昏钝，贪欲和习气浓厚，久滞沉沦，未免苦恼”，他们“若得不到师友之责，就难以摆脱苦恼获得喜悦，我（知讷）责备汝等的前非，令五念停息，五障消除，而后超脱五浊，登上九莲台”。[③]

这里指五念不停息，五障即不会消除，五障不消除，五浊又不可能清，所以，知讷说：“必须以十种念佛三昧的力量渐入清戒门，只有戒的主体性（器）纯清，一念和道相合，然后方可停心，超过障碍和污浊，直到极乐世界，由于净修三无漏学，能同时证

---

① 参见《佛说观无量寿经》第 2 编，正宗分，第 2 章，散善观，第 3 节；下辈观，第 32 页。

② 参见《念佛因由经》。

③ 同上。

得阿弥陀佛的无上大觉，所以，欲证斯道，应修十种念佛”。[1] 该十种念佛[2] 的内容如下。

第一，戒身念佛：除弃杀生、偷盗、邪淫，清净身器，明鉴戒律，而后端身正坐，向西合拿，一念钦念南无阿弥陀佛，（念）数无尽，念不间断，乃至忘掉坐着而不是坐着，当一念现前时，称为戒身念佛。

第二，戒口念佛：除却妄语、绮语、两舌、恶口，守口摄意，身净口净，而后一会恭念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至忘掉口不是口，当自念现前时，称为戒口念佛。

第三，戒意念佛：除却贪、瞋、痴、慢，摄意证心，心明无思，而后一念深念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至忘掉意不是意，当自念现前时，称为戒意念佛。

第四，动忆念佛：除却十恶，正持十善，在活动时或仓卒间（挫折时），一念恒念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至动达到极点仍感到是静，当自念现前时，称为动忆念佛。

第五，静忆念佛：十戒已净，一念不乱，静若无事时或夜中独居时，一念专念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至静到极点仍感在动，当到自然念佛时，称为静忆念佛。

第六，语持念佛：“和别人对话时或呼唤使童责备仆人时，表面感情随顺，内中想法却不动，一念静念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至忘掉说话不说话，当自念现前时，称为语诗念佛。

第七，默持念佛：口诵之念已达极点，无思之念自然契合，觉醒不昧，动静常思，一念默念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至忘掉默是不默，当自念举时，称为默持念佛。

第八，观相念佛：观彼佛身充满法界，妙光金色普现众生，想

---

① 参见《念佛因由经》。

② 同上。

佛光照我身心，俯仰观听了解非他物，至意至诚，一念极念南无阿弥陀佛，念数不尽，念不间断，乃至十二时中或四威仪内，当常敬不昧时，称为观相念佛。

第九，无心念佛：念佛之心已久，业已成功，渐得无心三昧，无念之念不举而自举，无思之智虽不圆满而自圆满，不受而自具，无为而自成，此为无心念佛。

第十，真如念佛：如果念佛之心已达极点，不了解也了解，三心顿空，一性不动，圆满领悟大智，朗然独尊，一真法界洞然明白，那么，这可称作真如念佛。

此十种念佛（三昧论）不是依靠他力，可以说是具有自力性质的自业净化渐修法。特别值得注意的是十种念佛中大部分教说要在念佛前（佛名号称诵），应将自觉的自业净化作为先决条件。另从十种念佛本身内容来看，也不是自业净化以外的东西。因此，知讷的念佛三昧论，是使念佛门从他力信仰为主的偏向中回归到自业净化渐修门中来，这一点也暗示了念佛与禅理是一致的。

6/、真心论——真心直说

知讷视之为珍玉一样的论书中，与《修行论》相比，更多陈述其原理内容的是《真心直说》。他在此论中将千百年以来用各种概念表示的佛性当体，一切法显现可能的根源体性用“真心”来规定，将那时为止的各种概念用会通于“真心”去理解，同时对它的体、相、用分析和对它的认识自觉方法以及获证的修行法均作了详尽的分析与讨论。知讷末年（54岁）著述的此论书是他长期求道历程的总结，给学人提供了“发明真心，可作为入道之基渐”[①] 的论述，这里表现出知讷独自的思想性质。

此论下分15个题目，现就其基本要旨略述如下：

i　真心正信：相信自己本来即是佛，即佛性真心内含于众生之中。这可以视之为圆顿成佛论主张的延长。

---

① 参见《真心直说》。

ii　真心异名：在那时为止的各种经论中所说的各种概念，即《般若经》的菩提，《华严经》的法界，《金刚经》的如来，《起信论》的真如，《涅槃经》的佛性，《圆觉经》的总持，《胜鬘经》的如来藏，《祖师门》的自己、妙心、主人翁、无底针、没弦琴、无尽灯、心印、心源等，都可称真心的异名。他说，一法可有千种名字，随因缘而定名。上面列出的各种概念相当部分在内容上互有区别，但均称为"真心"，这好像是逻辑上的飞跃，但知讷的主张看来是各种概念所指的根源是一样的，应从这一点会通去理解。

iii　真心妙体：真心的本体是超出因果，贯通古今，没有一切相对性，好像虚空遍及各处，妙体是凝然寂寂，断绝诸种戏论。它不生、不灭、非有、非无，不动、不摇，湛然常往。……一切山河大地、草木丛林、森罗万象和染净诸法都从此而出，……此体是一切众生本有的佛性，同时也是一切世界发生的根源。[①]这和圆顿成佛论的智光明智（不动智）完全一样。

iv　真心妙用：真心的妙体本是不动，凝然常驻，但在体上出现妙用，随流而得妙。这在一切时中称作动用施为。所以，一切法中没有不是真心妙用。因此，"祖师云，在胎内名神，在世间名人，在眼观照，在耳听闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔，一一俱现于法界，收摄于一微尘。……根据这一理，如不迷于日用，自然纵横无碍"。[②]

v　真心体用一异：真心的体和用在本体性上是"一"，在现象中则"相异"。仿佛是水与波虽同，但波是由因缘而起，故又仿似相异。[③]

vi　真心在迷：真心，不论凡、圣均具有。凡夫因被妄念所掩，真心不能外露。这正像白玉埋在泥深处，其本色不变，真心也一

---

① 参见《真心直说》。
② 同上。
③ 同上。

样，是照样常在的。

vii 真心息妄：妄念消除则真心显露，这正是菩提。息妄的基本修行法是无心工夫法。无心，绝不是消除心的本身，而是指在心中无事物的执著，在事物上又没有心的关心。即心从事物中出离（超脱）而空寂。因此，心内虚则灵，心寂则妙。这在以往诸师的无心工夫中可以见到此说。

viii 真心四仪：这里的四仪不是指护持证得真心的那种特别的行，而是指日常的行、住、坐、卧的四仪。如果用修禅来说，就是除静坐外，还要肩负真心，熟练功用，行、住、坐、卧一切行，均要按照修禅的要求运为。

ix 真心所在：真心的体普遍存在于一切处，处处有菩提之路。只因为能够引起用的因缘有无不定，故妙用也是不定的。因此，修行人要明了真心的体和用。

x 真心生死：真心是超越一切相对现象存在的根源体。从这一观点来看，"生死本来是没有的"。众生因执著于现象，故说有生死并持妄念。

xi 真心正助：在领悟真心的方法上，停息妄心是正道，熟悉众善功夫是助道。

xii 真心功德：性禀功德本来就包含着真心，如其能用无心功夫清除掩盖着的妄心，性禀功德便显露出来。此功德所表现的是三心四智，八解六通等。

xiii 真心验功：真心的成熟要靠功夫的逐步积累。

xiv 真心无知：真心是无知的知，就是超越相对的诸现象（爱、憎、取、舍）而存在的空寂的灵知，平等心和平常心。

xv 真心所住：真心通达，则四生、六道即行消灭，山河大山均是真心。因此，命终不会是业报，志向常自在，根据意思寄托于天上、人间。

以上看到知讷思想的主要梗概，他的思想大部分是摄取中国先师们的思想，但他并不盲从，在吸收时，总是要符合自己确信

的基本精神，坚持融摄这一主体性。他的基本精神是教和禅不分离，两者融摄在一起的是“真心即自心”（空寂的灵知体性——如来地）。以“自心”会通归一诸法并加以理解，就是他的佛教观。他崇仰曹溪，从继承他的精神来说是站在禅的立场，但也只能是在强调要超脱那种知病情况下可以这样做。其实，知讷的佛教观是要从原理上恢复世尊精神，这可以说是对元晓、大觉以来建立的传统（一心的万法归一会通）精神一种新的继承。这一佛教观为制止当时宗派之间无端引起派争提供了原理，同时，在那种像是滔滔流水般的攘灾招福他力为主的信佛方式和外部形式主义精神浊流中，又像是一道道清净的泉水从深处涌现，推动走向自己净化的大道，可以说知讷光辉继承了世尊的慧命。

四、第4期：蒙寇，国家变态衰退期（高宗—恭让王，公元1214—1391年）

1、社会状况和信佛方式

（1）社会状况

强大的崔氏政权持续长达4代，60余年，在这一期间，高丽遭到建国以来未曾有的一大国难。前后约30年期间，由于横扫欧、亚，到处肆意蹂躏的蒙古族野蛮侵略，高丽人民受尽折磨。朝廷为避难于十九年（1232）迁都江华，高宗整个半生不得不在孤岛上来窥察国情，可见所遭侵略多么野蛮。高丽人对这种残暴和长期的侵略，始终进行着有力的抗争，但是，没有能够完全将他们赶出，根据国论最后还是签订了屈辱的讲和条约（高宗四十六年，公元1259年）。从那以后，高丽只好接受蒙古的统治与干涉。在蒙古的干涉下，高丽由于蒙廷的掠夺，蒙官员常驻和监视，政治上失去自主，历代王室和蒙古王室公主的联姻，结成舅甥关系，使得高丽王室血统发生质的变化。此外，由于制度随蒙制而变革，以及风俗的混淆等，高丽的形成几乎是变态状况，丧失了高丽本来的特征。不过，高丽在元帝国威力尚未衰落的期间，在其保护下，国情仍维持到小康状态。后来，随着元帝国的衰微，元叛乱军红

巾贼的侵乱，由元、明政权交替而引起的国际政治的政治力学三角关系等，而使形势变得更加复杂而微妙。恭愍王辞世后，明朝的压力和倭寇的日益猖獗，使国内更加动荡不安，而各种复杂的矛盾和对立又同时呈露，这就加速了高丽王朝最终的失败。

第4期是民族一大受难时期。即国内动荡不安，恭愍王初，高丽掀起了希图摆脱元朝羁绊的运动。打破一切变态的状况，恢复自主的中兴政治兴起。但是，中兴政治因许多原因的制约难以实现。即内部存在长期积累的社会各种弊病，特别是贵族社会的腐败，土地制度的混乱等，一朝一夕难以革除，外部又有倭寇的严重侵犯。那么，从国内情况来看，过去所有的体制，即思想的政治的生活体制。由于长期积累的内部各种弊端而走上崩溃的道路。

(2) 信佛方式

祈求佛来攘灾招福的精神状态，继承早期的该种信佛方式，到了第4期由于饱经外侵的折磨，好像这种信佛方式更加得到强化。一般国民的精神状态自不必说，从朝廷的活动来看，这样的佛事仿似月例行事一般总要进行。高宗二年，在宣庆殿亲设消灾道场达5日，以此为准还随时亲设各种道场。即天帝释道场、佛顶道场、仁王道场、百高座道场、金光明道场、无能胜道场、功德天灾难、天兵神众道场、华严神众道场、止风道场等，随灾难的威胁，大体在宣庆殿、修文殿以及内殿来设行。第4期中有12王，最积极亲设这种佛事活动的国王是高宗、元宗、忠烈王、忠宣王和恭愍王。高宗二年，契丹兵从西北侵入时，一年中有6个月，每月2次左右，王亲设神众道场，蒙兵大举入侵的十八年，以及从蒙兵悖逆不道的三十六年到四十二年期间，一年中有6、7个月，每月二次以上亲设大道场。此外，高宗在蒙将撒礼塔初侵的十二年，于毬庭实施3万饭僧活动，其后施舍饭僧活动进行过3次，他在位中虽受菩萨戒达6次之多。这种佛事是希望靠佛力克服他们力量抵挡不了的难局，实际上是神奇的（一种巫一般的）处理方法，不过，这种佛事也包含着所有国民希望消除难局的志诚之心。

在这些佛事中，最具民族思想、最有意义的、也是永放光芒的佛事是，二十三年开始，三十八年完成的8万大藏经板的再雕佛事。尽管政府被逐往孤岛，国家处于战乱中，但全国国民对敌人毫不屈服，靠佛力希图驱逐敌人的一片丹心完全集中于此佛事，前后用了16年，完成了制板81，300余块的大历史。这一佛事不仅是在民族的困难克服史上永放光芒，而且在佛教史上以及文献史上也是值得自豪的。

2、普愚、慧勤的哲学

随着国运衰退走向堕落的佛教界，在高丽末期仍出现了像慧星一样光辉的照明，他们是太古普愚和慧勤禅师等。

(1) 普愚的禅思想

1/、普愚的证道行迹

根据李穑撰《杨州太古寺圆证国师塔铭》和维昌撰的行状，普愚俗姓洪氏，初名普处，号为太古。生于忠烈王二十七年(元，成宗大德五年，辛丑，公元1301年)，十三岁时，在桧岩寺(京畿道阳州郡)得度广智禅师，访道各个丛林。十九岁时，参究“万法归一”的话头。二十六岁时在僧科国家考试中，华严宗科选及第。普愚虽精通华严，但又不满足于此，在他三十岁的那一年春天，入杨平龙门山上院庵，在观音前发12大愿，至诚发露，智慧通利。3年后，寓居开京西甘露寺继续刻苦精进，忽然有所领悟，作“佛祖兴山河，无口悉吞却”的偈颂。三十七岁那一年秋季，在佛脚寺观看《圆觉经》中读到“一切灭尽，名为不动”句，洗除了一切知解的分别心。又至松都梅檀园，在滞留中参究赵州的无字话头，读到断除思量分别绝对境地，于翌年正月初七五更时豁然大悟，吟“打破牢牢关闭的祖师门，清风吹太古”[①] 偈颂。三十八岁时，元朝禅僧无极东渡，在谈论中，他说到“在南朝(江南)，临济正脉传承，有雪岩(惠朗)的嫡孙石屋清珙等几人”时，

① “打破牢关后，清风吹太古。”

师甚为欣喜。四十一岁时，高官蔡河冲、金文贵羡慕师的道风，在三角山重兴寺开设禅丛林，迎师前往。当师一进重兴寺，许多衲子即云集此处。在东麓建小庵，名太古庵，撰《太古庵歌》一篇，吟诵禅自得境地。四十六岁那年冬季，赴元燕京（北京）寓居大观寺，顺帝闻其道名，于11月20日太子令辰时，请师前往讲说《般若经》。

翌年4月，离燕都赶赴南方去找明师，7月抵达湖州（浙江省）霞雾山天湖庵，礼谒石屋和尚，披沥所证，献《太古庵歌》一篇。屋和尚深感奇特，互相问答，屋和尚问："在空劫以前有无太古?"师即行回答："空乃从太古产生"。屋和尚含笑说："佛法将要东移"，印可师的道证，送袈裟以表信。

10月复归燕都，名声广传，南北长老奏闻皇帝，皇帝设开堂法会，师在该处法音威振。高丽僧在元帝宫中敲击法鼓，这在历史上还是第一次。

四十八岁那年春天回国。寓居三角山重兴寺一段时期，复往杨平龙门寺滞留小雪庵，撰《山中自乐歌》一篇，讽诵道乐，隐居4年。

师五十二岁那一年，恭愍王即位（1352）。王作为世子当时停留在元时，听说师在元帝宫中说法，就心誓在自己登上王位后要立师为王师，当一即位，即派大护军孙袭前往师处，两次聘师前往，师难以推却，于是，出山至宫中说法。王问到君道，师说："为君之道，在于修明政教，而不在于一定信佛。如果治理不好国家，即使于佛如何至诚，又有何功德?谨请不要新创寺刹，只要君王割除奸诈之辈，起用正直之士，治理国家是不难的"。王听之后说："我不是不明邪正，他们随我至元的时候，都是累积勤劳，今天不便轻易抛弃"。像这样的直谏是过去所没有的，是一种果敢的发言。

由于当时国情日益险难，师坚决辞退京师归山。3年后师56岁那年2月，王派重臣再三恳请，师再次出山，王召开盛大的法

会，王、王后、大臣等为首的众多禅教僧徒云集听法。同年4月，在王的恳切邀请下，被封为王师（恭愍王五年，公元1356年）。

师设圆融府，致力于九山禅派的统一合并，同时，为刷新腐败的政教，建议迁都汉阳，只因反对、中伤的人甚多，没有达到自己的愿望。师于次年虽卸任王师，但由于王不采纳，于半夜遁去。即使这样，王仍将印章、法服送到山上，让继续负责王师位。

十四年，王惑信妖僧遍照（辛吨），仿似正要委任政权时，普愚谏请认为不可，但王不从听，于是师最后决定辞退王师位。其后，辛吨专断国权，最后试图逆谋，败露后于20年处刑。王实感后悔，又封师为国师。二十三年王去世，禑王即位，再封师为国师。禑王八年（1382）回到小雪庵，12月23日入寂，世寿82岁，谥号“圆证”。

2/、普愚的禅旨

正如上面所述，普愚最初参学于迦智山丛林，参究“万法归一”的含义，后又用禅来会通华严教学，编撰《华严三昧歌》，阐明圆教奥旨和禅旨根源不是两个，后参究赵州的无字话题，体会到它的禅旨。其后前往元朝，虽受到临济宗十八世石屋和尚的印可，但普愚的禅是以看话禅为基调，石屋和尚是以无心合道门为主旨，所以，普愚的禅风和临济禅旨相比略有不同。而普愚的禅风接受了大慧宗杲的看话禅，属于新形成的知讷禅流。另外，普愚作《华严三昧歌》亦属于知讷圆顿成佛论的流派，普愚将念佛看做是一个看话禅，亦可视为同知讷念佛三昧门的理论相一致。可见普愚的禅旨是从各个方面继承了普照的禅旨。现举数例如下：

i　普愚的心要：“有一物，明明历历，无伪为私，而有寂然不动的大灵知。这本来无生死，亦无分别名相，亦无言说，吞尽乾坤，盖尽天地与声色，具有大体用。若说其体，在外则包罗广大而无余，在内则摄尽微细。若说其用，则佛刹、微尘数之智慧、神

通、三昧、辩才无所不至，即现即隐，具有纵横自在的大神变。"[1]承认泛神论的大灵知及论证其大妙用，这和普照信受的根本普光明智，即诸不动智的性能没有什么不同。此灵知对各个人来说都是内在的，这就意味着主张凡夫和佛不二。它也是随普照的观点而提出的。

"此一物常在各人分上（有），举足下足时，接触外界，遇到因缘处，端端的的……在所有的头上昭著，在所有的事物中显灵。一切施为寂然而昭著，方便称为'心'，称为'道'，亦称为'万法之王'，亦称为'佛'，"[2] 但是，强调此心不是凡夫的妄想之心。

他说："所以，名为此心者，不是凡夫忘生分别之心，而正是寂然不动的不动底心"。[3] 由此而提出领悟此一心，而不能忘记法。

他还说："一切善恶都不思量，身法与心法一时都放弃，如果说金、木、佛都相似，则生灭妄念尽灭。如灭尽的想法亦灭，则其中的心地寂然不动，无所依靠，身心息空"。[4]

ii 普愚的看话：普愚的看话功夫在于以公案而截断分别知解。这和大慧宗杲、普照的看话决疑论相同。在致芳山居士答文中说："念起念灭，谓之生死，当生死之际，须尽力提起话头纯一，则念头起而复灭即尽。起灭即尽之处谓之寂。寂中无话头，谓之无记，寂中话头无昧，谓之灵知……话头和身心打成一片，无所依倚，心无所有……千疑万疑一时都清楚了解"。[5]

iii 普愚的念佛公案：普愚在给乐庵居士提示的念佛略要中说："……佛说一大藏教是指示所有人自觉性的方便，方便虽多，如讲其要旨，唯心是净土，自性是弥陀，心净即佛土净，（心）性现即佛性现。我说的仅只是这一点。阿弥陀佛净妙法身遍及一切

① 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 221 页。
② 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 221 页。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 224 页。

众生心地。所以，心、佛及众生三者无差别。所以，也可以说心即佛，佛即心；心外无佛，佛外无心，若相公真实念佛，即要念自性弥陀，要在12时中，四威仪内，以阿弥陀佛名字贴在心头眼前。心眼佛名打成一片，心心相续，念念不昧，有时或密密返观，不管念者是谁，久久成功，则心念忽然断绝，阿弥陀佛的真体即会高高涌现在眼前”。[①] 这一念佛公案流行在宋末，这和普照国师的“念佛三昧”原理相一致。

普愚为了使当时一路衰微的禅风得到恢复，统合九山禅门为一个，按照百丈清规建议整顿丛林规律，但未能如愿，[②] 对于走向衰亡道路的佛教脱轨亦未能扶正。但由于他的道风，门下有国师幻庵混修、王师圆应尊者粲英及包括都大禅师、大禅师90人的禅师107人，此外还有参究弟子和贵族大臣等的在家弟子达数千人，由他们将佛和慧明不断传下去。

(2) 慧勤的禅思想

1/、慧勤的行状

根据李穑撰《天宝山桧岩寺禅觉王师碑》和觉宏记述的师的行状来看，慧勤旧名元慧，懒翁是他的号，室号称江月轩。俗性牙氏，宁海人，生于高丽忠肃王七年(1320)。二十岁时见亲友的死悲痛不已，前往功德山妙寂庵了然门下祝发为僧。当了然问到“你为何削发?”时，慧勤回答说：“超出三界，利益众生，请指教”。了然说“汝今来此是何物耶?”，慧勤回答说：“它是能说能听者，愿能见到无体之物，觅到无物体之物，未审如何修行”。对此，了然说：“我同你一样尚且不知，望你向其它师求教为好”。[③] 从此；他便游历诸山，二十五岁时(忠惠王五年，公元1344年)，到达桧岩寺滞留一室。二十九岁时(忠穆王四年)，去到元朝向燕

---

① 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第227页，《太古庵歌》。

② 参见《太古集》，第60—61页。

③ 参见《朝鲜金石总览》，上卷，第498—502页；《朝鲜佛教通史》，中卷，第257—270页。

京法源寺指空参礼。有一天，指空垂语说："禅无堂内法外无，庭前柏树认人爱，清凉台上清凉日，童子数沙童子知"。[①] 慧勤说："入无堂出无外，刹刹尘尘选佛场，庭前柏树更分明，今日夏初四月五"。[②] 两年后的正月初一，指空将皇后下赐的红衣裳拿到方丈内展开让大家观赏，随说："明然法王是巍巍福国，天下祖师不问大小，有智慧者尽得对看"，但没有群众来回答。慧勤站出来说："明然又是那边事，巍巍福国是虚声，天下祖师具打了，到底那般是什么?"指空举起此衣说："内外皆红"。慧勤得到指空的付法立即参见平山处林。处林说："大德从何方来"，慧勤回答说："从大都来"。问："早些曾见过什么人?"回答说："见过从天竺来的指空"。问："指空日常做何事?"回答说："指空日夜使用千剑。"处林又说："指空的千剑且置不论，先将你的一剑拿来"。慧勤以座具击打处林，处林倒于禅床大声叫喊"这贼杀我"，慧勤扶起他说："我的剑能杀人亦能活人"，[③] 处林呵呵大笑。慧勤在此停留数月，处林手书付嘱说："三韩慧勤首座来见老僧，其出言吐气，便与佛祖相合，宗眼明白，见处高峻，言中有响，句里藏锋。现以雪岩所传及庵先师法衣一领，佛子一枝付嘱表信"，并偈颂说："今付嘱拂子、法衣，石中取出无缎玉，六根永净菩提，禅定慧光皆具足"。[④] 慧勤离开处林，同明州育王寺的悟光雪窗等商量，又同婺州伏龙山千岩元长交流法谈，巡访各位大德，于恭愍王四年（36岁）；受顺帝之诏停留广济寺，翌年，顺帝赐慧勤金缕驾裟和币帛。下一年回到法源寺指空处，当问到"弟子当住何处"时，指空说："你回到本国，择三山两水间居之，佛法会自然兴起"。[⑤]。于是，慧

---

① 参见《朝鲜金石总览》，上卷，第498—502页；《朝鲜佛教通史》，中卷，第257—270页。

② 参见《朝鲜金石总览》上卷，《朝鲜佛教通史》，中卷。

③ 参见《朝鲜金石总览》，上卷，第498—502页；《朝鲜佛教通史》，中卷，第257—270页。

④ 同上。

⑤ 同上。

勤在次年（39 岁）春辞别指空东行至辽阳、平壤、东海等地说法，于恭愍王九年（41 岁）入居台山象头庵。十年，王迎慧勤于城中听心要，慧勤进呈三颂，王至为欢喜，赐满绣袈裟和水晶拂子，并留住神光寺。同年 11 月，由于红巾贼入侵京城，国家要人均至南方避难，僧徒害怕，请求暂避，慧勤说只靠（天）命保护，还怕什么盗贼？于是和平时一样继续演法。敌人数十骑闯入寺刹，慧勤俨然应对，贼首献贡沈香一片离去。其后，巡住于九月山金刚庵，金刚山正阳庵，台山灵感庵，京内广明寺，杨州桧岩寺等。

恭愍王二十年（52 岁），王任慧勤为王师，留居松广寺。禑王二年，于骊兴神勤寺入寂，享年五十七岁，谥号禅觉。继承慧勤法的人是，从迦叶开始经过一百零八祖的印度传学而来的指空和石屋清珙及同门兄弟辈的平山处林，向慧勤嗣法的是无学自超、国师智泉、高峰法藏等 33 人。

2/、慧勤的思想要旨

i 万有佛身观：慧勤的思想个性从他的佛身观中表现来。他将万有视为佛身，天地、日月、山川、草木均为法以及真心（的变转），即站在万有即佛身的世界观立场。我们可以引证其要旨来说明，他说："觉性如虚空，地狱天界在哪里，佛身遍法界，侧旁生鬼趣，什么地方均可得来。汝等僧俗男女，从生到死。在日用之中所作所为，或善或恶，都称作法。什么是心？心人人都有，唤作自己亦唤作主人公。十二时中，受心（他）主使。一切处听心（他）差排。顶天立地也是心（他）。……使你开口动舌也是心（他），使我举足动步也是心（他）。此心常在眼前，视之不见，听之不闻，刻意求之，愈求愈远。……当一念发生前，一真无妄念之时，皎皎然像古镜一样光明，无染无污，昭昭然又像清澈的湖水一般，不动不摇。来到胡地在胡地出现，来到汉地在汉地出现。鉴古鉴今，没有丝毫的隐蔽。它是诸佛祖的境界，从古至今，为

一切人受用不尽的本有之物（心）”。[1]

ii　生死观：他的生死观是根据指空入寂时关于生死所见而叙述的。即，“生来是一阵清风扬起，生灭乃是月影沉于清澈的湖水中。生灭去来没有可挂，示众生体内有真心。真心有停息埋没，此时蹉过又有何可寻？”[2]这说明生死乃是真心时的变转。另外，他还说：“构成四大时，一点灵明（真心）并不随成，四大崩溃时，一点灵明不会坏掉。生、死、成、坏等空华和冤、亲、宿业今在何处？现在已经不在，即使去找亦觅无踪影。坦然无碍如虚空，所有刹尘皆妙体，头头物物皆家翁（真心），声色俱有明明现，无声无色默默通。应时节而堂堂出现，从古至今玄而又玄”。[3] 这就看出他主张生死来去是真心的变转。这一观点看来是表示客观的心一元论的观点，即包括意志的价值世界和自然实在世界的所有存在者实体根源，最终还原为“心”这一观点。同时，认为这个“心”不是实存的主体而不灭的实体。那么，这个“心”是否同世尊所说的“心”一样还值得研究。

iii　看话禅和自心三宝论：慧勤的禅风属于中国及韩国先师，即普照、普愚等看话工夫的常轨，不过，值得注意的是三宝论则和心一元论是同一线上的撰述。

试看关于看话禅他所持的观点。“欲决这一大事，须发大信心，要坚决立志，将从前所学和所理解的佛见、法见一举扫入大海，而更莫举著。将 8 万 4 千微细念头在一座下坐断，只在 12 时，行、住、坐、卧中竭力提议赵州的‘无’。‘无’出来又收起，在动静中亦不举著。寤寐之间而不自疑，直到这（心）里，只待时刻。若发生举著，要冷淡相待，绝无兴趣，更不插嘴，要使之无力可依，无分晓可谈，无可奈何，绝不可因此而后退。这正是当人著人处，

① 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 278 页。
② 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 283 页。
③ 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第 285 页。

省力处，得力处，放身失命之处”。[①]

他在自心三宝论中说：

“须归依自心，三宝始得解。归依者舍却妄念取其真义，即现在真实领悟虚明灵妙，天然所作者是你的佛宝，永远离开贪爱，不生杂念，心光发明而照十方刹者是你的法宝，清净无染，不生一念，前后没有时间独露堂堂者是你的僧宝”。[②]

这一观点表示，促使三宝存在的心的样态要先于三宝的客观本质机能。

iv　娑婆即净土论：

净土和娑婆并不是另外的世界，娑婆世界众生的心净化了的话，当然那里就是净土。他说：“这一点灵明正是在清净的心中。所以，尽十方世界而无内外。这是净佛土，无上佛土，无量佛土，不可思议佛土”，[③]同时还说，念阿弥陀佛可以说是除杂念之方便。

他说：“常常在12时中，穿衣吃饭，言语相问，活动于一切处中，以至诚之心念阿弥陀佛，常念常持……即可免六道轮回之苦”。[④] 还说：“自性弥陀在什么地方？时时念而不忘，终有一天，蓦然忘却其境，物物头头均不再覆藏”。[⑤]

这种见解同普愚是一样的，是当时中国流行的一种念佛公案。

---

① 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第300页。
② 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第289页。
③ 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第290页。
④ 参见同上书，第300页。
⑤ 参见《朝鲜佛教通史》，中卷，第316—317页。

第三章　高丽佛教的返照、吟味

这里值得吟味的问题不是上面所叙述的有关思想，而是有关信奉佛教的高丽社会整个局面的展开。即，由于什么原因，高丽佛教随丽朝建国而兴起，又随丽朝衰亡而衰亡。仔细观察高丽人整个信佛生活风气变化，就可以清楚地看到为什么要开展佛教活动的主要原因。

一般来说，一个社会是建立秩序与和睦关系，还是陷入混乱与矛盾冲突，从根本上说，这一问题决定了该社会的成员，特别是决定于领导势力是否遵循某种原理去进行自己净化方面的革新，这一点是世人公认的真理。然而，在高丽建国初期，领导层建立新的国家秩序，只有靠他们革新新罗的腐败和非理的决心和自己革新的气概才有可能。他们的信佛方式虽然是“他力为主，自力为辅”，但是，因为有那么一种气概，所以，他们所信的佛也就成为有力推动他们的成员共同求心的对象。但在中期以后，丧失了根据某种原理而进行的自己净化的革新精神与决心，他们的信佛只是为了个人的出人头地、追求权利、延长寿命及争夺权力而祈求他力保佑，使信佛变质为攘灾祈福，其结果必然是很不幸的。从佛教原理上来看，他力门，此外还有各种方便之类（念佛、诵咒、斋、道场及寺塔、堂宇营造等），不过是一种机缘和方便，目的是让信徒进入佛门，引导他们达到自我净化的究竟位。然而，他们忘却这些是方便，同时将“自己净化的究竟位”亦全部遗忘。为了满足本应扬弃的贪、瞋、痴的欲望而信佛，其结果只能使自我走向失败的道路。这分明是与世尊的教训背道而驰的。可以说，高丽朝自我革新的气象，是随着充满生机的佛教而兴起，自我净化

的革新气象，亦随着依他力为主、攘灾求福佛教的消失而走向衰亡。在这种流水滔天的浊流中，也有少数人从自己的根本中涌现出自我净化的清净泉水，前面已经讨论过的思想的主人公，他们正是继承了世尊的慧命。还有在丽朝举行的许多佛事，最终成为有名无实，几乎都消失了，只有一种佛事不会消失，而且永放光芒。那就是前后用了 16 年时间，出于全体国民拯救民族的一念，丢掉私心，以一片丹心向佛献身的大结晶体——大藏经板雕造佛事。这一壮举将在民族受难克服史上，书志文献史上，佛教法宝上永远辉煌，同时，它亦会在对佛的献身中，推动真实的自我形成，成为自我革新行为的总结晶体。如果从总结的角度来看，丽朝产生的一切功业和过业，只不过是佛教家所造的业果，可以说它再一次证明了“自业自得”世尊的这一教训。

执笔者介绍

（按韩国语字母顺序）

琴章泰（1944—　　）：汉城大学宗教学科教授。毕业于汉城大学宗教学科及成均馆大学院，哲学博士。著作有：《儒教和韩国思想》（1980）、《韩国儒教的再照明》（1982）《儒学近百年》（1984）

金吉焕（1942—　　）：旅美，原忠南大学哲学科教授。毕业于忠南大学哲学科、该大学院及高丽大学大学院。著作有：《朝鲜朝儒学思想研究》（1980）、《韩国阳明学研究》（1981）。

金炯孝（1940—　　）：国会议员，原西江大学哲学科教授。毕业于汉城大学哲学科及比利时卢贝大学大学院，哲学博士。著作有：《为了和平的哲学》（1975）、《接近现实的哲学》（1976）、《韩国思想散考》（1976）。

裴宗镐（1919—　　）：圆光大学哲学科教授，原延世大学文科大学教授。毕业于京城帝国大学哲学科。著作有：《韩国儒学史》（1974）、《韩国儒学的课题和展开》（1979）。

徐景洙（1925—1986）：原东国大学印度哲学科教授，毕业于汉城大学宗教学科及东国大学大学院。著作有：《世俗的道路，涅槃的道路》（1966）、《印度佛教史》（1978）。

宋恒龙（1940—　　）：成均馆大学东洋哲学科教授。毕业于成均馆大学东哲科及该大学院，哲学博士，著作有：《老、庄中的知的问题》（1976）、《百济道家哲学思想》（1977）。

慎镛厦（1937—　　）：汉城大学社会学科教授。毕业于汉城大学社会学科及该大学院，文学博士。著作有：《独立学会研究》（1976）、《朴殷植的社会思想研究》（1982）、《申采浩的社会思想研究》（1984）。

申一澈(1931—)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《申采浩的历史思想研究》(1981)、《韩国思想序说》(1975)。

刘明钟(1925—)：东亚大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及高丽大学大学院。著作有：《韩国思想史》(1981)、《韩国的阳明学》(1983)、《朝鲜后期性理学》(1985)。

柳炳德(1930—)：圆光大学教学科教授。毕业于圆光大学教学科及全北大学大学院，哲学博士。著作有：《韩国宗教》(1973)、《圆佛教和韩国社会》(1977)、《转换期的宗教》(1985)。

柳正东(1921—1985)：原成均馆大学儒学大学教授。毕业于成均馆大学东洋哲学科，哲学博士。著作有：《阳村研究》(1968)、《退溪的生涯和思想》(1974)。

尹丝淳(1936—)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《退溪哲学的研究》(1980)、《韩国儒学论究》(1980)、《东洋思想和韩国思想》(1984)。

李萁永(1922—)：东国大学印度哲学科教授。京城大学史学科修学，毕业于比利时卢贝大学大学院，文学博士。著作有：《元晓思想 I)(1967)、《韩国的佛教》(1975)、《佛教概论》(1977)。

李楠永(1938—)：汉城大学哲学科教授。毕业于汉城大学哲学科及中国国立台湾大学大学院。著作有：《儒家的人间观和现代》(1982)、《茶山丁若镛的理气论》(1982)、《茶山的经世思想》(1986)。

李乙浩(1910—)：国立光州博物馆长。原全南大学哲学科教授。毕业于京城药专，哲学博士。著作有：《茶山经学思想研究》(1966)，《茶山学的理解》(1975)、《韩国改新儒学史试论》(1980)。

秦教勋(1937—　　)：汉城大学国民伦理科教授。毕业于汉城大学哲学科及奥地利维也纳大学大学院，哲学博士。著作有：《哲学的人间学研究 I》(1982)、《哲学的人间学》(译，1977)。

车柱环(1920—　　)：檀国大学东洋学研究所教授。原汉城大学中文科教授。毕业于汉城大学中文科及该大学院，文学博士。著作有：《唐乐研究》(1976)、《韩国道教思想研究》(1978)。

蔡洙翰(1924—　　)：岭南大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《佛教和国民伦理》(1978)、《从佛教的立场看社会参与和新农村运动》(1979)。

崔东熙(1925—　　)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《安鼎福的西学批判》(1976)、《茶山的神观》(1977)、《茶山的人间观》上(1978)。